Colecţia **Biblioteca Italiană** apare sub îngrijirea lui Marin Mincu

Gianni Vattimo

DINCOLO DE INTERPRETARE
Semnificaţia hermeneuticii pentru filosofie
Traducere de Ştefania Mincu

Editura Pontica 2003 Constanta

Ilustraţia copertei: **Mario Constantini**

© Laterza & Figli, 1994
© Pontica, 2003, pentru această versiune
ISBN: 973 – 9224 – 82 – 2

Oft denk Ich, sie sind nur ausgegangen!
Bald werden sie wieder nach Hause gelangen!
Der tag ist schön! O sei nicht bang!
Sie machen nur einen weitwn Gang.
F. Ruckert, *Kindertotenlieder*
[Deseori cred că doar au ieşit la plimbare!
Se vor întoarce curând acasă!
O, n-aveţi teamă! Ziua-i frumoasă!
Ei fac doar un ocol ceva mai mare.
F. Ruckert, *Cântece funerare de copii]*
În amintirea lui Gianpiero Cavaglia

Ciclul de lecţii care a dat naştere prezentei cărţi a fost ţinut la Universitatea din Bologna, la catedra de Semiotică a profesorului Umberto Eco, în zilele de 11, 12 şi 13 aprilie

1994. *Appendice 1* a apărut pentru prima oară în 1989, la Laterza

& Figli.

Appendice 2 a apărut pentru prima oară în 1992, la Laterza

& Figli.

PRE FAŢĂ

Această carte porneşte de la o anumită nemulţumire în ce priveşte fizionomia ecumenică, dar şi destul de generală şi vagă, pe care hermeneutica a ajuns s-o capete în filosofia contemporană, sfârşind, după părerea autorului acestor rânduri, prin a-şi pierde mult din semnificaţie, îndeosebi, devine din ce în ce mai greu de spus ce anume înseamnă hermeneutica pentru problemele despre care a vorbit în chip tradiţional filosofia – probleme cum sunt cele ale ştiinţei, ale eticii, ale religiei, ale artei. Încercarea de a lămuri aceste «probleme de graniţă», cum ar mai putea ele să se cheme, e un prilej de a regândi sensul originar al hermeneuticii, care aici, aşa cum încercăm să lămurim în primul capitol, e identificat cu vocaţia ei «nihilistă». În alte scrieri din ultimii ani am mai vorbit, în privinţa aceasta, şi de „gândire slabă”. Reflecţiile pe care le prezint acum ar trebui să servească – în aşteptarea unei lucrări mai ample (anunţate deja în fel şi chip, mai întâi cu titlul de *Jocul interpretării* şi apoi cu cel pe care acum îl consider definitiv, de *Ontologia actualităţii*) – şi la risipirea mai multor echivocuri ce s-au acumulat în jurul semnificaţiei respectivei teze teoretice, mai ales prin faptul că a fost luată într-un sens prea restrâns şi literal noţiunea de slăbiciune. Aceleaşi echivocuri, în fond, privesc, pe un plan

cu atât mai larg cu cât noţiunea e mai încărcată de istorie, şi nihilismul. Itinerarul ce se parcurge în cele cinci capitole ale cărţii, cărora le recunosc fără dificultate tonul schematic şi programatic, duce într-o direcţie ce ar putea să pară chiar scandaloasă, deoarece

Întoarce slăbiciunea şi nihilismul într-un sens total diferit de cel obişnuit; şi, mai presus de toate, sfârşeşte oarecum în braţele teologiei – chiar dacă în moduri ce nu izbutesc să întâlnească nicio ortodoxie.

Există prin urmare, în paginile de faţă, unele noutăţi semnificative (după mine) privind hermeneutica, gândirea slabă, nihilismul, şi sper ca ele să poată contribui cel puţin la atragerea atenţiei asupra problemei semnificaţiei hermeneuticii pentru filosofie, aşa cum spune subtitlul. Sunt mulţumit de faptul că am putut prezenta aceste reflecţii în cadrul «Lecţiilor italiene» organizate de Fundaţia Sigma-Tau şi de editorul Laterza (căruia îi aduc mulţumiri cordiale): nu numai pentru solemnitatea ocaziei, dar şi, mai ales, pentru că ciclul de lecţii a fost găzduit, la Universitatea din Bologna, de către Umberto Eco, un vechi prieten, ce mi-a fost şi un fel de coleg mai în vârstă sau vice-maestru la şcoala lui Luigi Pareyson, în care ne-am format amândoi, şi căreia îi purtăm, fie şi în moduri atât de diferite, urmele adânci în lucrările noastre. În săptămâna bologneză în care au fost ţinute aceste lecţii, Eco a sfârşit prin a căpăta în ochii mei un rol magistral atât în sensul propriu, cât şi, totodată, ca reprezentant al şcolii, la care mi se părea că mă prezint ca pentru o examinare de ansamblu a poziţiilor mele. Toate acestea nu prea au de a face cu «lucrul în sine», e adevărat; le amintesc doar pentru că explică, şi poate şi justifică, acel ton schematico-programatic ce ar putea să pară o limită a cărţii. Lui Eco şi ascultătorilor bolognezi, atât de mulţi, care au participat la discuţii (sugerându-mi şi unele lucruri ce mai apoi şi-au găsit locul în note) le exprim recunoştinţa mea prietenească. Tot pentru a răspunde unor probleme ridicate în timpul discuţiilor, cât şi pentru a-mi amplifica măcar în câteva puncte argumentările, retipăresc, în

apendicele cărţii, două studii apărute în anii trecuţi în anuarul pe care-l

8

Îngrijesc la acelaşi editor (respectiv în *Filosofia 88* şi în *Filosofia 91)*. În sfârşit, doresc să exprim o cordială mulţumire prietenilor şi colaboratorilor mei Luca Bagetto, Luca D'Isanto, Giuseppe Iannatuono, care m-au ajutat cu inteligenţă la redactarea finală a cărţii.

G. V. Torino, iunie 1994

I

DINCOLO DE INTERPRETARE

SEMNIFICAŢIA HERMENEUTICII PENTRU FILOSOFIE

Capitolul întâi

VOCAŢIA NIHILISTA A HERMENEUTICII

Ipoteza, propusă pe la jumătatea anilor '80, că hermeneutica ar fi devenit un fel de *koine,* de idiom comun, al culturii occidentale1, nu numai al celei filosofice, nu pare a fi fost încă dezminţită. Aceasta şi pentru că, se va observa imediat, e o ipoteză slabă, care nu afirmă existenţa unui număr mare de credinţe filosofice precise comune tuturor, ci descrie mai degrabă un climat difuz, o sensibilitate generală, sau chiar numai un soi de presupoziţie cu care toţi se simt mai mult sau mai puţin chemaţi să se confrunte. În sensul acesta foarte general, care nu suportă definiţii mai precise, sunt gânditori hermeneutici nu numai Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, dar şi Habermas şi Apel, Rorty şi Charles Taylor, Jacques Derrida şi Emmanuel Levinas. Ceea ce-i leagă pe toţi aceşti autori nu e o teză comună, ci mai degrabă ceea

ce Wittgenstein (un alt gânditor hermeneutic, în sensul vag la care mă refer) numea o asemănare de familie; sau, şi mai puţin, un aer de familie, o atmosferă comună.

Pornesc de la observaţia aceasta, fără să fac din ea obiectul unei demonstraţii mai articulate (care, de altfel, n-ar fi posibilă, şi nici nu e necesară) numai pentru că o astfel de pătrundere generală a hermeneuticii mi se pare că s-a realizat cu preţul unei diluări a semnificaţiei ei filosofice originare. O hermeneutică înţeleasă atât de larg, şi care include autori atât de diferiţi între ei cum sunt cei pe care i-am numit puţin mai înainte, cu greu are nişte consecvenţe: sfârşeşte prin a fi ceva inocuu şi chiar uşuratic. Las la o parte şi problema, ce s-ar putea discuta îndelung, dacă în filosofie este legitim să

13

pretindem a readuce la semnificaţia autentică, originară, esenţială o teorie care, precum hermeneutica în ipoteza noastră, s-a diluat devenind, în acelaşi timp, şi foarte răspândită, şi vagă. Nimeni nu posedă brevetul sau marca de fabricaţie a teoriilor, şi mai puţin ca oricând, a unei teorii ca aceea despre care vorbim, ce se naşte tocmai pentru a afirma – ca s-o spunem cel mai pe scurt – drepturile interpretării. Este însă cu totul legitim ca oricine se reclamă de la o şcoală, teorie, curent de gândire, să se străduiască să nu lase să se piardă unele dintre semnificaţiile ei pe care le consideră importante, caracteristice, decisive pentru problemele la care ţine şi pe care le vede că sunt larg dezbătute. (De altfel, drepturile interpretării se configurează tocmai ca acea libertate de a reconstitui o formă istorică dată de fapt – o operă şi chiar o filosofie – întorcându-ne în modul cel mai riguros posibil la legalitatea ei internă, la ceea ce Pareyson numeşte „forma formantă”; libertatea interpretării e cu totul altceva decât principiu arbitrar, comportă risc şi responsabilitate.) Nu există, în aceasta, nicio pretenţie de a regăsi autenticitatea, de a afirma un drept exclusiv cu nume şi marcă, sau de a corespunde în mod mai fidel intenţiei originare a autorilor. Este vorba doar de a nu da de o parte

în grabă un patrimoniu de idei care – sigur, şi pe baza unei interpretări anume a ceea ce credem că am găsit în el – pare să aducă profit peste valoarea sa.

Chiar, dacă admitem, în calitate de hermeneuţi sadea, că nu există fapte, ci numai interpretări, ei, bine, interpretarea pe care o propunem va fi, tocmai de aceea, una a semnificaţiei filosofice a hermeneuticii – care nu se opune unei alte interpretări anume ce ar sta la baza aşa-zisei *koine* hermeneutice difuze; ci consideră actuala răspândire şi popularitate a acestei filosofii ca pe un semn al faptului că, în diferitele ei versiuni, hermeneutica de astăzi se prezintă ca prea puţin caracterizată filosofic, şi de aceea poate să apară

14

aşa de acceptabilă, de urbană, de inofensivă.

Ce anume numim deci hermeneutică, şi cum îi recunoaştem vocaţia ei nihilistă (pentru mine, constitutivă)? Pentru comoditatea expunerii, dar – cum se va vedea – şi din motive teoretice mult mai substanţiale, definim hermeneutica drept acea filosofie care se dezvoltă de-a lungul axei Heidegger-Gadamer. În arcul de probleme şi soluţii ce au fost elaborate de aceşti doi autori se pot situa destul de coerent toate aspectele şi căile diferite urmate de hermeneutică în decursul secolului nostru. Heidegger şi Gadamer, cu alte cuvinte, nu sunt nici singurii clasici ai hermeneneuticii secolului al XX-lea (fiindcă alături de ei ar trebui situaţi cel puţin Pareyson şi Ricoeur), şi nici nu constituie un bloc teoretic unitar în care să se caute principiile unitare ale acestei filosofii. A vorbi despre o axă şi despre un arc, cu tot vagul pe care-l presupune acest lucru (şi care corespunde, fie şi în termeni întrucâtva mai riguroşi, acelui vag înţeles pe care l-a căpătat hermeneutica devenind *koine),* înseamnă şi a recunoaşte că aceşti doi autori reprezintă mai curând polii unei tensiuni, limitele extreme ale unui cadru înăuntrul căruia, mai apropiat de unul sau de altul dintre ei, se situează ceilalţi autori care sunt în general înscrişi în acest curent. Deşi nu se poate spune, prin urmare, că

hermeneutica se reduce la Heidegger şi la Gadamer, este totuşi adevărat că un bun mod de a o reprezenta este chiar cel care se referă la aceşti doi autori ca la limitele ce o definesc. Văzută astfel, hermeneutica îşi dezvăluie cele două aspecte constitutive ale ei: cel al ontologiei şi cel al lingvisticului *[Sprachlichkeit].* La Heidegger, în pofida acelui caracter emfatic pe care, în special în faza cea mai târzie a gândirii lui, îl imprimă el limbajului, interpretarea este văzută mai ales din punctul de vedere al sensului fiinţei; la Gadamer, cu tot accentul pe care îl pune el pe ontologie, interpretarea e gândită din punctul de vedere al limbajului. La această concluzie, care desigur

15

simplifică, cu scopul de a le caracteriza, cele două puncte de vedere, se ajunge atât dacă, spre exemplu, se ia în serios expresia fericită a lui Habermas potrivit căreia Gadamer ar fi „urbanizat provincia heideggeriană”, cât şi dacă, chiar căutând să dăm sens acestei expresii, suntem atenţi la faptul că la Gadamer anumite teme, centrale la Heidegger, par să dispară totalmente, începând cu distanţarea de metafizica înţeleasă ca uitare a fiinţei. Dacă voim să găsim ceva asemănător acestei teze la Gadamer, ceea ce întâlnim e numai critica scientismului şi a metodologismului modern de la care porneşte *Adevăr şi metodă**, ca să revendice, tocmai de aceea, o noţiune de adevăr mai cuprinzătoare (sau poate chiar opusă) celei delimitate de metoda ştiinţifică pozitivă, începând cu adevărul experienţei din artă. După cum se vede clar în continuare, nu înţelegem să propunem aici o întoarcere la Heidegger împotriva urbanizării gadameriene; pare, dimpotrivă, hotărâtoare, cerinţa de a urbaniza în multe sensuri (până la întâlnirea cu neopragmatismul lui Rorty) gândirea lui Heidegger. Dar o atare urbanizare reuşeşte cu adevărat numai dacă nu se uită aspectul ontologic, mai specificat heideggerian, al discursului.

Dacă, având în vedere aceste coordonate generale şi introductive, căutăm să facem un pas înainte în definirea lucrului de care discutăm – hermeneutica, acea orientare

filosofică larg răspândită astăzi, ale cărei trăsături sunt tocmai din această cauză vagi, şi pe care noi o propunem să fie văzută prin referire la arcul Heidegger-Gadamer – va trebui probabil să pornim de la sensul la care trimite însuşi termenul de hermeneutică sau teorie a interpretării. În timp ce până la un punct al istoriei culturii europene cuvântul hermeneutică era întotdeauna însoţit de un adjectiv – biblică, juridică, literară, sau şi numai generală – în gândirea contemporană ea a început să se prezinte ca un termen autonom. Aceasta nu numai pentru că a prevalat ideea că

16

teoria interpretării n-ar putea fi decât generală, nespecializată adică pe domenii şi teritorii (sau în primul rând, măcar, nespecializată); ci pentru că, mai degrabă, hermeneutica însăşi e cea care şi-a pierdut raportarea la vreun domeniu de fenomene limitat şi specific – ca şi cum alături de activităţile interpretative ar mai fi totuşi şi un alt sector de activitate altfel caracterizat, de exemplu cunoaşterea ştiinţifică. Este ceea ce se vede clar în *Adevăr şi metodă* a lui Gadamer care, pornind explicit de la problema adevărului acelor cunoaşteri, cum sunt ştiinţele spiritului, care nu sunt reductibile la metoda ştiinţific-pozitivă, sfârşeşte prin a construi o teorie generală a interpretării pe care o face să coincidă cu orice experienţă umană despre lume.

Probabil că tocmai trecerea aceasta trebuie s-o avem în vedere ca să înţelegem despre ce vorbim atunci când vorbim de hermeneutică. Generalizarea noţiunii de interpretare până la a coincide cu însăşi experienţa despre lume este într-adevăr consecinţa unei transformări a modului de a concepe adevărul ce caracterizează hermeneutica în ipostaza ei de *koine* şi pune premizele pentru acele consecvenţe filosofice generale pe care încercăm să le ilustrăm aici.

Ca să rămânem la însuşi titlul *Adevăr şi metodă,* nu numai că se dă adevăr şi în afara graniţelor metodei ştiinţific-pozitiviste; dar nu se dă experienţă de adevăr

decât ca act interpretativ. Pe când această teză e comună tuturor acelora ce se revendică de la hermeneutică, şi, în plus, destul de larg acceptată în cea mai mare parte a gândirii secolului al XX-lea (este chiar sensul de *koine*), implicaţiile pe care ea le presupune pe planul concepţiei despre fiinţă sunt mai puţin general recunoscute; şi de aici, ca să reformulez în alţi termeni programul meu pentru cartea de faţă, se naşte acel sens vag al hermeneuticii, ce adesea depăşeşte şi graniţele vacuităţii şi ale obrietăţii, încât dă impresia că e în curs o

muncă deliberată de exorcizare a importanţei ei pentru filosofie4.

Că orice experienţă de adevăr este experienţă interpretativă e aproape o banalitate în cultura de astăzi. Spre această teză duc nu numai consecinţele existenţialismului de la începutul secolului al XX-lea, dar şi, mai înainte, cele ale neokantianismului, ale fenomenologiei, şi chiar ale reflecţiei de origine neopozitivistă şi analitică. Dacă se dă verificare sau falsificare de propoziţii ca evidentă conformitate sau neconformitate între enunţuri şi stări de lucruri, asta e posibil numai pentru că, în termeni heideggerieni, enunţ şi stare de lucruri se află într-un raport ce este făcut posibil în preliminar de către o apertură care, la rândul ei, nu e obiect de descriere verificată sau falsificabilă decât cu condiţia de a se situa într-o apertură superioară, adică mai originară etc. Renunţ să reformulez această teză în termeni fenomenologici, analitici (evident că ar trebui să ne referim aici la teza wittgensteineană a sensului rostuit al limbajului ca fiind el întemeiat pe reguli de întrebuinţare care, la rândul lor, trimit nu la vreo corespondenţă anume, ci la forme de viaţă), sau în termeni epistemologico-kuhnieni5. Dacă există vreo deosebire relevantă între cei care, mai mult sau mai puţin explicit, împărtăşesc teza caracterului interpretativ al experienţei de adevăr, ea se poate vedea emblematic în deosebirea ce desparte

existenţialismul de neokantianism. Se poate gândi într-adevăr – iarăşi împreună cu Heidegger – că orice experienţă de adevăr este articulare interpretativă a unei preînţelegeri în care suntem situaţi prin însuşi faptul de a exista ca fiinţe-în-lume; însă considerând că preînţelegerea este structurală, constitutivă umanităţii noastre ca atare, şi raţiunii care e aceeaşi la toţi oamenii etc. – aşa cum sunt constitutive formele apriori ale transcendentalului kantian. O analiză detaliată a primului volum din *Filosofici formelor simbolice* a lui Cassirer (care e dedicat limbajului şi apare în

18

1923), ar putea arăta cu claritate analogiile dintre abordarea neokantiană şi abordarea hermeneutică, marcând diferenţele şi, de asemenea, după părerea mea, şi caracterul neargumentabil al poziţiei transcendentaliste6.

Nu cred că ar trebui înmulţite semnele şi exemplele despre felul cum s-a răspândit în mare parte din gândirea secolului al XX-lea ideea legăturii sau a identităţii dintre adevăr şi interpretare. Aceasta este probabil expresia matricei kantiene obişnuite a acestei gândiri; şi tocmai referirea la moştenirea kantiană arată, de exemplu la Cassirer, că riscul, cel puţin din punct de vedere al coerenţei hermeneuticii cu propria-i inspiraţie de fond, este ca recunoaşterea caracterului interpretativ al adevărului să conceapă acest caracter ca provizoriu, menit să se rezolve într-o restaurare finală a conformităţii, de exemplu, situându-se în cadrul unei descrieri adevărate, conforme, transparente, a structurii activităţii simbolizatoare: ceea ce Cassirer îi reproşează lui Hegel în *Filosofici formelor simbolice1* – că s-a lăsat totuşi călăuzit de modelul simbolizării logice aşezând în culmea filosofiei sale spiritul absolut – este valabil, într-un anume sens, şi pentru el, care, repropunând o concepţie evolutivă a formelor simbolice ce ajunge în chip teleologic la simbolismul perfect al conceptualităţii ştiinţifice, arată care este adevărata problemă, până şi astăzi, a limbajului ***[koine]*** hermeneutici aceea că-şi încheie socotelile în chip

radical cu istoricitatea şi cu finitudinea preînţelegerii, cu acea *Geworfenheit* heideggeriană.

Ceea ce reduce hermeneutica la o filosofie de ordin general a culturii este pretenţia (adesea implicită, nu recunoscută), cu totul metafizică, de a se prezenta ca o descriere în sfârşit adevărată a structurii interpretative (permanente) a existenţei umane. E necesar să se ia în serios caracterul contradictoriu al acestei revendicări, dezvoltând pe

19

baza ei o reflecţie riguroasă asupra istoricităţii hermeneuticii, şi aceasta în sensul obiectiv al genitivului. Hermeneutica nu e numai o teorie a istoricităţii (a orizonturilor) adevărului; este ea însăşi un adevăr istoric în chip radical. Nu poate fi gândită metafizic ca descriere a unei structuri obiective a existării, ci numai ca răspuns la o trimitere, la ceea ce Heidegger numeşte *geschick.* Motivele pentru a prefera o concepţie hermeneutică a adevărului, şi nu o concepţie metafizică, se află în respectiva moştenire istorică în legătură cu care riscăm noi o interpretare şi căreia îi dăm un răspuns. Exemplul ce mi se pare cel mai edificator pentru acest mod de a argumenta este vestirea nietzscheeană a morţii lui Dumnezeu. Ea nu este un mod de a exprima poetic, în imagini, o teză metafizică: Nietzsche nu înţelege să spună că Dumnezeu a murit pentru că ne-am dat în sfârşit seama că în chip obiectiv nu există, sau că realitatea este făcută în aşa fel încât îl exclude. Cel puţin dacă ar trebui s-o citim în coerenţă cu teoria lui despre interpretare – că nu există fapte, ci numai interpretări; aceasta e şi ea tot o interpretare; şi atunci?

— Nietzsche nu poate enunţa o teză de acest fel. Vestirea morţii lui Dumnezeu e cu adevărat o vestire: sau, în termenii noştri, luarea de cunoştinţă a unui curs de fapte în care ne aflăm antrenaţi, pe care nu îl descriem obiectiv, ci pe care îl interpretăm cu riscuri ca ducând la concluzia recunoaşterii faptului că Dumnezeu nu mai e necesar. Complexitatea hermeneutică a toate acestea

constă în faptul că Dumnezeu nu mai e necesar, că se dezvăluie ca o minciună superfluă (minciună numai pentru faptul că e superfluă) din cauza transformărilor care, în existenţa noastră individuală şi socială, au fost induse tocmai de credinţa în el. E cunoscută schema raţionamentului lui Nietzsche: Dumnezeul metafizicii a fost necesar pentru ca omenirea să-şi organizeze o viaţă socială ordonată, sigură şi nu expusă continuu ameninţărilor naturii – combătute victorios printr-o

muncă socială rostuită ierarhic – şi a impulsurilor interioare, îmblânzite de o morală ratificată religios; dar astăzi, când această operă de asigurare este, fie şi relativ, împlinită, şi trăim într-o lume socială ordonată formal, dispunând de o ştiinţă şi de o tehnică ce ne permit să stăm în lume fără spaima omului primitiv, Dumnezeu apare ca o ipoteză prea de tot barbară, excesivă; şi cel mai adesea acel Dumnezeu care a funcţionat ca principiu de stabilizare şi de siguranţă este şi cel care întotdeauna a interzis minciuna; deci, tocmai pentru a-l asculta, credincioşii lui dezmint şi minciuna aceea care este el însuşi: credincioşii sunt cei care l-au ucis pe Dumnezeu…

Cine ar putea să prezinte acest argument complex şi ameţitor ca pe o vestire poetică a non-existenţei (metafizice) a lui Dumnezeu? Chiar dacă se observă că, până la urmă, credincioşii îl ucid pe Dumnezeu recunoscând că e o minciună, şi deci că nu există, neagă însă împreună cu el şi valoarea adevărului, care este, potrivit lui Nietzsche, un alt nume al lui Dumnezeu; lumea adevărată care devine poveste (cum spune titlul unui faimos capitol din *Amurgul idolilor)* nu lasă nicidecum locul unui adevăr mai profund şi mai de crezut; lasă locul jocului interpretărilor, care se prezintă filosofic, este, la rândul său, numai ca o interpretare.

Recurgerea la exemplul vestirii nietzschéene ne apropie şi de tematica nihilismului. Dacă hermeneutica, în calitate de teorie filosofică a caracterului interpretativ al oricărei experienţe a adevărului, e gândită coerent ca

nefiind nimic mai mult decât o interpretare, nu se va găsi ea oare prinsă în chip de neocolit în logica nihilistă care-i e proprie hermeneuticii lui Nietzsche? Această logică s-ar putea rezuma spunând că nu există recunoaştere a interpretativităţii esenţiale a experienţei adevărului fără moartea lui Dumnezeu şi fără transformarea lumii în poveste sau, ceea ce e acelaşi lucru pentru noi, aici, a fiinţei. Cu alte cuvinte: nu pare cu

putinţă să dovedim adevărul hermeneuticii decât prezentând-o ca răspuns la o istorie a fiinţei interpretată ca fapt al producerii nihilismului.

Într-adevăr, dacă acceptăm să concepem hermeneutica ca pe o metateorie comodă a universalităţii fenomenului interpretativ, ca pe un soi de privire aruncată dinspre niciun loc asupra perenului conflict, sau joc al interpretărilor, alternativa (singura, cred) ce ni se prezintă e aceea de a gândi filosofia interpretării ca pe rezultanta unui curs de evenimente (de teorii, de transformări sociale, culturale în sens larg, de tehnologii şi de descoperiri ştiinţifice), ca pe concluzia unei istorii pe care considerăm că nu putem s-o povestim (interpretăm) decât în termenii nihilişti pe care-i găsim pentru prima oară la Nietzsche.

Dacă hermeneutica ar fi doar descoperirea *faptului* că există perspective diferite asupra lumii sau asupra fiinţei, s-ar dovedi confirmată tocmai conceperea adevărului ca oglindire obiectivă de stări de lucruri (în acest caz, *& faptului* că există perspective multiple...), pe care însă filosofia interpretării o respinge. În acest cadru, apoi, a accepta coerent că hermeneutica este o interpretare, şi nu o descriere metafizică, ar echivala cu a o reduce la o opţiune de gust, ba mai mult, nici măcar la aceasta, pentru că n-ar mai fi vorba nici măcar de o opţiune, ci de înregistrarea (încă o dată, contradictoriu obiectivă) a unei stări de spirit cu totul inexplicabile (întrucât nu e argumentabilă în niciun fel) nouă înşine şi nici altora.

Argumentele de la care porneşte o teorie hermeneutică a adevărului sunt cele cunoscute: constatarea caracterului secundar al adevărului ca şi corespondenţă, şi a necesităţii unei aperturi prealabile care să facă posibilă orice verificare sau falsificare de propoziţii; recunoaşterea (existenţialistă, şi mai întâi nietzscheeană şi, de asemenea, prin anumite aspecte, pozitivistă; mă gândesc la Spencer) a

22

finitudinii – altfel spus istoricitate, eventualitate – a adevărului primar: subiectul nu e purtătorul apriori-ului kantian, ci moştenitorul unui limbaj istoriceşte-finit care face posibil şi condiţionează accesul său la sine însuşi şi la lume. Aceşti paşi, legaţi în reflecţia hermeneuticii moderne de problematica ştiinţelor spiritului – fiindcă tocmai întâlnind limitele pretinsei obiectivităţi a ştiinţelor experimentale şi a conceperii metodice de către ele a adevărului iese la lumină interpretativitatea oricărei experienţe a adevărului şi, totodată, istoricitatea aperturilor în care orice adevăr poate să se dea – par să ducă însă doar la ceea ce mi se pare că se poate chema hermeneutică înţeleasă ca metateorie a jocului interpretărilor. Pasul ulterior care, potrivit tezei propuse aici, se cere a fi îndeplinit, e acela de a ne întreba dacă o astfel de metateorie n-ar trebui să-şi recunoască şi mai radical propria-i istoricitate, propriu-i statut de interpretare, eliminând ultimul echivoc metafizic ce o ameninţă şi care tinde să facă din ea o pură filosofie relativistă a multiplicităţii culturilor.

Am văzut că, foarte sumar, esenţa’ interpretativă a adevărului este recunoscută de către filosofie pornind de la generalizarea, într-o bună parte a gândirii contemporane, a tematicii kantiene a funcţiei transcendentale a raţiunii, cu adăugirea hotărâtoare a descoperirii existenţialiste a finitudinii *Dasein-ului.* Dacă aceste argumente nu vor să se prezinte ca descoperire metafizică a adevăratei structuri obiective a existenţei omeneşti, cum vor încerca să-şi argumenteze propria-le valabilitate? M-am referit deja

puţin mai înainte, amintind de vestirea nietzscheeană a morţii lui Dumnezeu, la singurul răspuns ce mi se pare că se poate da acestei întrebări: ceea ce hermeneutul oferă ca probă a propriei sale teorii e o povestire, fie în sensul de *res gestare,* fie în sensul de *historia rerum gestarum,* şi poate că, de-a dreptul, şi în sensul unei poveşti sau a unui mit, fiindcă se

23

prezintă ca o interpretare (care pretinde valabilitate până ce se prezintă o interpretare concurentă care s-o dezmintă) şi nu ca o descriere obiectivă a faptelor. Pentru a continua această discuţie, căreia i se schiţează aici doar liniile generale, trebuie să arătăm că nici kantianismul, şi nici, mai cu seamă, descoperirea existenţialistă a finitudinii orizonturilor în care se constituie experienţa adevărului, nu sunt separabile de acea serie de evenimente care, în limbaj nietzscheean, se cheamă istoria nihilismului, sau pur şi simplu modernitatea. E mult prea lesnicioasă obiecţia că a voi să probezi hermeneutica cu ajutorul unei evidenţe aşa de largi, generală şi vagă cum e istoria nihilistă a modernităţii riscă să nu aibă nicio valoare persuasivă, dată fiind genericitatea noţiunilor ce se pun în joc. Voi răspunde foarte pe scurt că trimiterea la modernitate, sau la însăşi istoria nihilismului, nu e mai vagă şi mai arbitrară decât, să zicem, referirea empiristă la experienţa nemijlocită; sau decât trimiterea fenomenologică la *Lebenswelt,* şi nici chiar decât întemeierea sensului propoziţiilor pe nişte fapte atomice sensibil confirmate. Dimpotrivă, valabilitatea însăşi a hermeneuticii ca filosofie printre alte filosofii de astăzi s-ar putea argumenta chiar arătând că toate aceste tipuri de pretinse evidenţe nemijlocite nu fac decât să ignore, sau să lase grabnic la o parte, sau să nu accepte cu radicalitatea necesară, propria lor – istoricitate, deci propria lor legătură cu istoria nihilismului sau cu istoria modernităţii. E adevărat într-o oarecare măsură pentru toate filosofiile faptul că ele, deşi nu sunt nişte explicite „ontologii ale actualităţii” (lucru ce se adevereşte probabil măcar pentru

filosofiile de după Hegel, cum a spus-o şi Habermas9) sunt întotdeauna nişte răspunsuri la întrebări contingente. Astfel, de pildă, însăşi filosofia transcendentală kantiană s-a născut ca să răspundă pe de o parte unei cerinţe de întemeiere a valabilităţii universale a acelei cunoaşteri ce atinsese modernitatea în

decursul revoluţiei ştiinţifice moderne, şi pe de alta unei cerinţe de apărare a „raţiunilor sufletului” tot atât de profund legată de această revoluţie ştiinţifică însăşi. Sau, tot aşa, originile hermeneuticii, aşa cum a demonstrat Dilthey, sunt profund legate de problemele religioase, sociale şi politice apărute odată cu Reforma protestantă. În sfârşit, existenţialismul secolului al XX-lea, şi, mai înainte, criza neokantianismului, nu pot fi gândite în afara cadrului istoric caracterizat prin primele simptome ale societăţii de masă (ce se fac simţite la Nietzsche în cea de a doua *Privire inactuală,* dar şi mai înainte, încă din individualismul kierkegaardian), prin naşterea antropologiei culturale, prin criza fundamentelor ştiinţei. Putem considera toate aceste exemple (limitate şi vagi) de legături cultural-istorice ale filosofiei doar ca pe nişte nexuri ocazionale care au făcut posibilă descoperirea de adevăruri permanente, structurale? Din punctul de vedere al hermeneuticii, pentru ceea ce are ea ireductibil la metafizica înţeleasă tocmai ca descriere universal valabilă de structuri permanente, esenţiale, nu se pot vedea lucrurile în aceşti termeni. Hermeneutica, dacă voieşte să fie coerentă cu propriu-i refuz al metafizicii, nu se poate prezenta decât ca interpretare filosofică mai convingătoare a unei situaţii, a unei epoci, şi prin urmare, în chip necesar, a unei provenienţe. Neavând evidenţe structurale de oferit pentru a se justifica raţional, poate să-şi argumenteze propria-i valabilitate numai pe baza unui proces care, în perspectiva ei, pregăteşte logic un anumit rezultat. În acest sens hermeneutica se prezintă ca filosofie a modernităţii (în sensul subiectiv şi obiectiv al genitivului) şi revendică şi faptul că este *filosofia* modernităţii:

adevărul ei se rezumă în întregime la pretenţia de a fi interpretarea filosofică cea mai convingătoare a acelui curs de evenimente al căror rezultat se simte a fi. Prin urmare, istorism? Da, dacă se înţelege că singura argumentare cu putinţă în favoarea

adevărului hermeneuticii e o anumită interpretare a chestiunii modernităţii – a cărei responsabilitate se cere prin urmare să şi-o ia, fie împotriva altor interpretări concurente, fie împotriva obiectivismului istoriografie care nu se încrede în nicio categorie epocală de acest gen, ci ia ca implicit valabilă o concepere ingenuu obiectivistă a istoriografiei (faptele petrecute în modernitate sunt în sine atât de felurite şi multiple încât exclud că s-ar putea vorbi despre ele în termeni atât de generali...) şi trimite totul înapoi către specializări, începând cu a sa proprie, acceptate ca indiscutabile. Nu un istorism determinist, însă: argumentele pe care hermeneutica le oferă pentru a-şi susţine propria interpretare a modernităţii sunt conştiente că sunt doar interpretări; nu pentru că ar crede că lasă în afara lor o realitate adevărată care ar putea fi citită în alt mod; ci pentru că admit că nu ar putea face apel, în sprijinul propriei valabilităţi, la nicio evidenţă obiectivă nemijlocită: valoarea lor stă în capacitatea de a da naştere unui cadru coerent şi consensual, în aşteptarea ca alţii să propună un cadru alternativ mai acceptabil.

Toate acestea, însă, nu par încă să conducă la vocaţia nihilistă a hermeneuticii care, în ipoteza noastră, ar trebui să ofere baza pentru a-i contura în mod mai precis şi mai caracteristic consecinţele pentru problemele tradiţionale ale filosofiei. Şi totuşi, dacă ne gândim la ce înseamnă rezultatul hermeneutic al modernităţii (pe care hermeneutica trebuie să-l ia ca o condiţie indispensabilă pentru propriu-i adevăr) pentru cea mai tradiţională problemă a filosofiei, aceea a sensului fiinţei, conexiunea dintre filosofia interpretării şi nihilism (în sensul pe care termenul îl are la Nietzsche, şi chiar şi după el) pare greu de negat. Ce anume se petrece cu fiinţa într-o gândire care

recunoaşte că nu poate identifica adevărul cu obiectivitatea obiectelor certificate de experienţa (pretins) nemijlocită sau de metoda ştiinţific-pozitivă? De exemplu, şi înainte de toate, despre fiinţă va trebui să se vorbească nu în termeni de obiect, sau de stare de lucruri, ci în termeni de întâmplare, fapt, eveniment, cum spune Heidegger. Potrivit lui Derrida, care, însă – şi poate tocmai aceasta explică poziţia sa – pleacă de la premise mai mult fenomenologice decât ontologico-existenţiale, nu trebuie să se mai vorbească deloc de fiinţă. Nu voi discuta aici pe larg această teză10; chestiunea e că hotărârea de a nu mai vorbi de fiinţă pare să implice o pretenţie metafizică inconştientă: ca şi cum s-ar citi vestirea nietzscheeană a morţii lui Dumnezeu în sensul unei vestiri a non-existenţei lui. A nu mai vorbi despre fiinţă se justifică fie ca atitudine mai corespunzătoare unei realităţi care o exclude, deci în care fiinţa nu există; fie se justifică ca luare de cunoştinţă a consumării fiinţei în istoria culturii noastre; dar atunci această istorie trebuie să fie povestită, este exact istoria nihilismului ca provenienţă a hermeneuticii şi ca intim fir conducător al ei pentru soluţionarea' problemelor tradiţionale ale filosofiei; în lipsa acestei povestiri, inconştientul prepus metafizic va continua să acţioneze. Chiar această inconştientă, implicită şi neintenţionată supoziţie metafizică este cea care explică aparenţa de iraţionalism relativist pe care anumiţi critici o scot în evidenţă în deconstrucţionismul lui Derrida; dacă nu e povestire a istoriei (a dizolvării) fiinţei, deconstrucţia pare un ansamblu de performanţe *[performances]* conceptuale lăsate în seama purei genialităţi artistice a deconstructorului. Hermeneutica, dacă ipoteza noastră e valabilă, se legitimează cu o povestire a modernităţii, adică a propriei ei provenienţe, care vorbeşte, în primul rând, despre sensul fiinţei. Nu numai pentru că e în conexiune cu repropunerea acestei teme s-au construit, la Heidegger, bazele filosofiei contemporane ale interpretării. Faptul că hermeneutica filosofică de astăzi se naşte odată cu Heidegger, care este totodată şi filosoful ce şi-a propus să

regândească sensul

27

fiinţei, sau cel puţin chestiunea uitării ei, nu e o întâmplare, înainte de Heidegger, cum am observat mai înainte, Nietzsche pusese în relaţie teoria interpretării cu nihilismul. Nihilism înseamnă la Nietzsche „deprecierea valorilor supreme” şi transformarea lumii în poveste: nu există fapte, ci numai interpretări; şi chiar şi aceasta este tot o interpretare. Dar în ce sens trebuie vorbit de nihilism şi în cazul hermeneuticii heideggeriene? Voi indica aici, fără a-i face o reconstituire sistematică (în parte realizată în alte scrieri”, iar în parte urmând să fie făcută), doar unele elemente, pentru a lămuri această teză. Ea, şi este chiar cazul să precizăm aceasta, nu-şi găseşte un consens larg în literatura curentă despre Heidegger. Este mai degrabă tema caracteristică a ceea ce propun să numim stânga heideggeriană: în principal, nu în sens politic, bineînţeles, ci într-un sens ce trimite la folosirea termenilor „dreapta” şi „stânga” în şcoala hegeliană: dreapta e, în cazul lui Heidegger, o interpretare a depăşirii metafizicii de către el ca efort, dincolo de orice, de a pregăti într-un fel oarecare o «reîntoarcere a fiinţei», fie şi în forma unei ontologii apofatice, negative, mistice; stânga e lectura pe care o propun eu, a istoriei fiinţei ca istorie a unui lung adio, a unei slăbiri interminabile a fiinţei: în acest caz depăşirea metafizicii e înţeleasă numai ca fapt de reamintire a uitării, nicidecum ca o readucere în prezenţă a fiinţei, nici măcar ca termen care stă permanent dincolo de orice formulare. Motivele pentru a prefera lectura de stânga a lui Heidegger – pe care el însuşi, în general, nu a ales-o – se rezumă în propunerea de a rămâne fideli, chiar dincolo de litera textelor lui, faţă de diferenţa ontologică, adică programului de a nu identifica fiinţa cu fiinţarea. Or, dacă gândim, potrivit interpretărilor de dreapta, că fiinţa se poate întoarce să ne vorbească de dincolo de uitarea în care a căzut; sau dacă considerăm că ea continuă în permanenţă să ne scape numai

28

pentru că transcende capacităţile intelectului nostru şi ale limbajului nostru, ca în teologia apofatică – în toate aceste cazuri pare că se continuă să se identifice fiinţa cu fiinţarea. Importanţa pe care o are la Heidegger noţiunea, şi expresia însăşi, de „metafizică ca istorie a fiinţei” arată însă în direcţia unei conceperi a fiinţei în care diferenţa ontologică se manifestă tocmai în faptul de a se da al fiinţei ca suspendare şi ca sustragere. Nu degeaba cea mai mare uitare a fiinţei este aceea care o gândeşte ca prezenţă. Nu e vorba deci de a aminti fiinţa făcând-o din nou prezentă, sau sperând că ea devine prezentă; ci de a aminti uitarea: în termenii noştri, a recunoaşte nexul dintre esenţa interpretativă a adevărului şi nihilism. Nici nihilismul, fireşte, nu trebuie înţeles metafizic, aşa cum ar fi, adică, dacă am crede că el e o istorie în care, până la urmă, într-o a nu ştiu câta versiune a prezenţei ca prezenţă a nimicului, fiinţa *nu mai este.* Şi, în sfârşit, şi nihilismul este tot interpretare; nu descriere, oricum, a unei stări de fapt.

Oare cu adevărat – ca să încheiem măcar provizoriu această primă abordare a temei noastre – dacă admitem că adevărul este interpretare, cu alte cuvinte că orice verificare sau falsificare de propoziţii poate avea loc doar în orizontul unei aperturi prealabile, nu transcendentală, ci moştenită, trebuie să continuăm astfel în chip logic până la nihilism? Trecerea e cea pe care toată opera lui Heidegger o ilustrează – dar care nici în acea *koine* hermeneutică vagă de la care am pornit nu este în mod clar negată, numai că adesea nu e tematizată sau elaborată până la capăt: dacă se poate vorbi despre fiinţă (şi trebuie să se vorbească, pentru a nu se recădea inconştient în metafizica obiectivistă), ea trebuie căutată la nivelul acelor aperturi moştenite (Heidegger mai spune şi: în limbaj, care e casa fiinţei), în cadrul căruia ***Dasein-ul,*** omul, este dintotdeauna aruncat ca în propria-i provenienţă. Acesta este, înainte de toate, sensul ’nihilist al

29

hermeneuticii: dacă nu gândim că trecerea de la

metafizica prezenţei la ontologia provenienţei este corectarea unei erori, ci evenimentul fiinţei ca atare, indicarea unui destin al ei, atunci tendinţa către slăbire – desigur, slăbire numai în baza categoriei metafizice a prezenţei, a plenitudinii – pe care acest curs o manifestă este adevărul nihilismului lui Nietzsche, sensul însuşi al morţii lui Dumnezeu, adică dizolvarea adevărului ca evidenţă peremptorie şi obiectivă; până acum filosofii au crezut că descriu lumea, acum a venit momentul s-o interpreteze...

30

Capitolul al doilea

ŞTIINŢĂ

A privi hermeneutica drept o filosofie ce corespunde (pozitiv, nu ca un contrapunct polemic, ci ca rezultantă logică) devenirii nihilismului, adică a modernităţii, vrea să-nsemne mai întâi de toate a ne lua distanţele faţă de poziţia pe care gânditorii hermeneutici au avut-o până acum în privinţa ştiinţelor pozitive, aşa numitele *Naturwissenschaften.* Şi mai mult, opţiunea de a începe recunoaşterea consecinţelor hermeneuticii, după ce i s-a recunoscut vocaţia nihilistă, tocmai de la chestiunea concepţiei ei despre ştiinţele naturii, este chiar începutul acestei schimbări; nu este nicidecum o decizie neutră, dictată numai de programul de a lua în considerare, din punctul de vedere al hermeneuticii şi în mod panoramic, chestiunile tradiţionale ale filosofiei. E adevărat că, la prima vedere, aici nu facem altceva decât să reluăm problematica deosebirii dintre *Natur*şi *Geisteswissenschaften* [ştiinţele naturii şi cele ale spiritului] ce a marcat istorismul de la sfârşitul secolului al XIX-lea de la care hermeneutica contemporană îşi reclamă legăturile; dar tocmai această hermeneutică a evitat permanent şi tot mai constant să reia în discuţie acea distincţie (aceasta şi pe baza argumentului din care încă se

mai inspiră ea, la Dilthey, adică a supunerii faţă de modelul metodic al ştiinţelor naturii), lăsând-o de o parte, în favoarea unei teorii a interpretării construită în principal prin raportare la experienţa estetică. Printre modurile de survenire ale adevărului, adică, putem spune, printre tipurile de evenimente inaugurale ale fiinţei, despre care Heidegger vorbeşte într-un pasaj important din *Originile operei de* artă.

31

şi asupra cărora nu s-a mai întors niciodată, nu există niciunul care să se poată identifica cu naşterea unei noi ipoteze ştiinţifice (de exemplu, ne-am putea gândi, revoluţia copernicană). Textul, care printre modurile de a se petrece ale adevărului mai include, pe lângă „punerea în operă a adevărului”, şi «întemeierea unui stat […], apropierea de ceea ce nu este pur şi simplu o fiinţare, ci cea mai fiinţă *[essente* – it.] dintre fiinţări […] sacrificiul esenţial […] interogarea gândirii care, ca gândire a fiinţei, o numeşte în demnitatea ei de problemă1”, spune chiar explicit, în rândurile imediat următoare, că „ştiinţa nu e nicidecum o istoricizare originară a adevărului, ci elaborarea unui domeniu de adevăr deja deschis” (şi cf. şi adăugirea de la sfârşitul studiului); mai mult sau mai puţin, acelaşi sens îl are şi fragmentul din *Was heisst Denkent* unde Heidegger scrie că „ştiinţa nu gândeşte”. Iar atunci când Gadamer dedică prima parte din *Adevăr şi metodă* revendicării experienţei de adevăr a artei nu face altceva, cel puţin în această privinţă, decât să continue poziţia lui Heidegger care, din felurite moduri de a se petrece ale adevărului indicate în amintita lucrare din *Holzwege* [Cărări întrerupte], printre care ştiinţa nu se află, a şi luat în considerare, de fapt, în toate operele sale, arta şi poezia. Pentru hermeneutică, aşa cum am amintit, adevărul nu e mai întâi de toate conformitatea enunţului cu lucrul, ci acea apertură în cadrul căreia orice conformitate sau neconformitate se poate verifica; apertură nu e o structură transcendentală stabilă a raţiunii, ci e moştenire, fapt-de-a-fi-aruncat istoriceşte-

finit, *Schickung,* destin, provenienţă: de condiţii de posibilitate a experienţei pe care Heidegger le vede încarnate în limbile naturale istoriceşte calificate. Survenirea aperturilor istorico-lingvistice care fac posibilă experienţa adevărului ca verificare de enunţuri se dă în poezie şi, mai problematic, în artă în general, în teorie, şi în alte «moduri», pe care Heidegger le enumera în textul citat.

32

dar asupra cărora, după studiul din 1936, nu mai revine.

Această moştenire heideggeriană marchează în mod hotărâtor hermeneutica ce a urmat, şi este probabil răspunzătoare nu numai de atitudinea predominantă pe care ea şi-o păstrează faţă de ştiinţele pozitive, şi la limitele căreia mă voi întoarce peste puţin, dar poate, în ultimă analiză, şi de lipsa recunoaşterii a ceea ce eu am propus să numim vocaţia nihilistă a filosofiei interpretării. Vreau să spun că: construindu-se în principal prin raportare la experienţa estetică, hermeneutica îşi continuă revendicarea polemică, constantă în tradiţia umanistă a filosofiei, a superorităţii ştiinţelor spiritului asupra ştiinţelor naturii; şi făcând astfel, îşi închide calea către recunoaşterea propriei ei vocaţii nihiliste, rămânând şi din această cauză legată de o viziune încă metafizică asupra ştiinţei şi asupra experienţei estetice înseşi.

Să încercăm să lămurim acest ansamblu de treceri. Ştiinţa nu gândeşte, potrivit lui Heidegger şi lui Gadamer (dar ar fi greu de găsit o poziţie explicit diferită la alţi hermeneuţi, cum sunt Ricoeur sau Pareyson), pentru că nu e un loc originar de survenire a adevărului. Adevărul ca apertură a orizonturilor în care orice adevăr sau fals în sensul propoziţional se poate da este desigur dintotdeauna deja întâmplat, întrucât orice acţiune sau gândire a noastră conştientă e făcută posibilă de către el; dar nefiind structură transcendentală (din motivele deja spuse: nu e stabil şi dat o dată pentru totdeauna, precum obiectele pe care le face accesibile), nici anistoric, ci e ceva care se

petrece, chiar dacă nu în virtutea unui act decis în chip deliberat de cineva. Modelul acestei surveniri este crearea operei de artă, căreia tradiţia, cea modernă cel puţin, concordă în a-i recunoaşte noutatea radicală, şi în privinţa căreia vorbeşte de geniu şi de inspiraţie venită din partea ’naturii. Dar chiar de n-am voi să ne întoarcem la această tradiţie romantică, un exemplu a ceea

33

ce Heidegger are în minte când vorbeşte de survenire a adevărului se poate vedea şi în paradigmele kuhniene, care par un tip de obiecte mult mai tratabile, chiar şi de cine n-ar voi să reia nişte poziţii romantice. E greu de spus (dar eu aş tinde să cred) dacă paradigmele kuhniene, care nu sunt instituite de cineva pe baza unei corijări a erorilor paradigmei precedente, nu sunt şi ele inspirate, sau măcar asimilabile, cu estetica romantică a geniului sau chiar cu concepţia heideggeriană a aperturilor adevărului. O mărturie în favoarea acestei ultime ipoteze se poate găsi în acea deosebire, propusă de Rorty în *Filosofia şi oglinda naturii3,* între hermeneutică şi epistemologie: unde epistemologic este acel tip de gândire ce funcţionează în interiorul unor paradigme aflate în vigoare şi acceptate, făcând, potrivit termenului lui Kuhn, «ştiinţă normală» (adică rezolvând probleme pe baza regulilor paradigmei în vigoare), pe când hermeneutica este întâlnirea cu o paradigmă nouă – întâlnire care, la Rorty, are trăsături foarte asemănătoare (sau, fără îndoială, identice) cu cele ale experienţei artei ca apertură a adevărului potrivit lui Heidegger şi lui Gadamer. Rorty refuză distincţia diltheyană între ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale spiritului, şi nu exclude explicit ca o întâlnire hermeneutică cu o paradigmă nouă să poată avea loc şi în sfera ştiinţelor pozitive; deci modelul său estetic nu duce la consecinţele umaniste care sunt evidente, în schimb, la Gadamer. Rămâne oricum nu prea clar dacă întâlnirea cu o paradigmă nouă se poate într-adevăr gândi ca muncă ştiinţifică, muncă ce pare să implice o activitate de punere şi soluţionare de probleme care o situează imediat de

partea epistemologiei. De altfel, mai este şi următorul motiv pentru care Heidegger şi Gadamer consideră că ştiinţa «nu gândeşte»: din cauza procedeelor metodice controlate ce trebuie s-o caracterizeze, ea nu pare că se poate configura decât ca «ştiinţă normală», pe când o ştiinţă revoluţionară cu

greu se deosebeşte de creaţia poetică; mai recent, Rorty a vorbit despre «redescrieri» ca să indice ceva cum ar fi instituirea de noi paradigme (de noi sisteme de metafore pentru a descrie lumea) în termeni substanţialmente estetici4; şi până şi semnificaţia pe care Popper i-o recunoaşte metafizicii ca indicare de noi căi pentru ştiinţă se poate probabil apropia de o perspectivă analoagă5.

Cum se vede, şi la Rorty, cu tot refuzul său explicit al distincţiei tradiţionale între ştiinţe ale spiritului şi ştiinţe ale naturii, hermeneutica sfârşeşte prin a se caracteriza prin raportare la un model estetic. Superioritatea atribuită de mentalitatea umanistă ştiinţelor spiritului nu-i e nici ea străină lui Rorty: dacă trebuie să credem, aşa cum de altfel explicit o spune, că pentru el ceea ce contează este ca „conversaţia să continue”, redescrierile – creaţii poetice, noi paradigme – sunt cele ce dau sens existenţei, iar filosofi şi poeţi, sau oameni de ştiinţă revoluţionari (dar se disting ei de ceilalţi?), sfârşesc prin a apărea, în perspectiva lui, mai hotărâtori decât cei care rezolvă ceea ce dă bătaie de cap în cadrul paradigmelor aflate în vigoare.

Va rezulta mai clar din cele ce urmează în ce sens preferinţa acordată de hermeneutică experienţei estetice şi devalorizarea, decurgând din ea, adesea doar implicită, a ştiinţelor naturii faţă de ştiinţele spiritului coincide (sau este în acelaşi timp cauza şi consecinţa ei) cu incapacitatea de a sesiza sensul nihilist al filosofiei interpretării.

Pare într-adevăr că, pentru hermeneutică, ar fi tot vorba, în permanenţă, doar de a reduce munca specializată

a ştiinţelor, complicatele lor articulări categoriale, la acea *Lebenswelt,* la lumea precategorială a vieţii în care se petrec înainte de toate, în limba istorico-naturală, noile aperturi ale adevărului… Este în fond acesta unul dintre sensurile hermeneuticii devenite *koine;* pe terenul acesta, într-adevăr, ea întâlneşte pragmatismul rortyan, dar, mult mai general, şi

consecinţele analizei limbajului inaugurate de cel de al doilea Wittgenstein, precum şi teoria actului comunicativ, comunitarismul, multiculturalismul antropologilor, şi mai întâi de toate diferitele moşteniri ale fenomenologiei şi ale existenţialismului. E probabil că aşa-zisa *koine* hermeneutică să se fi putut stabili numai pentru că într-o mare parte a curentelor filosofice din ultimele decenii au început să se facă din nou simţite motivările existenţialismului, ale fenomenologiei, în general ale acelei *Kulturkritik* de la începutul secolului al XX-lea care au câştigat o nouă actualitate tocmai din cauza intensificării problemelor puse de raportul, spus aici pe scurt, dintre ştiinţă şi societate. Popularitatea pe care a cunoscut-o începând, *grosso modo,* de pe la sfârşitul anilor ’60 (dar problema rămâne de clarificat) o expresie cum este «comunitatea cercetătorilor» sau «comunitatea ştiinţifică», va fi având oare de-a face mai întâi de toate cu redescoperirea operei lui Peirce6, sau mult mai înainte, cu împrejurările sociologice ale cercetării ştiinţifice americane, intens implicată, în anii războiului din Vietnam mai ales, în comenzile militare? E o discuţie care, cred, s-ar putea face pentru a explica şi atenţia dată unei opere ca aceea a lui Thomas Kuhn, care corespunde unei mai accentuate – deşi nu-i nouă, fără îndoială – conştientizări a – istoricităţii ştiinţei7. Aceste observaţii confirmă şi ele că, aşa cum am amintit, preocuparea de a aduce din nou domeniul categorialului desfăşurat în ştiinţe către lumea vieţii este, chiar şi în sens etico-politic, unul dintre motivele temeinice ce stau la baza preferinţei acordate de hermeneutică ştiinţelor spiritului: însăşi soarta

democraţiei are de a face cu aceste probleme, căci numai dacă există o raţionalitate a *Lebenswelt-ului* capabilă să reîntoarcă la sine, să interpreteze, şi în anumite limite să unifice pluralitatea de limbaje, de scopuri, de sisteme autonome de valori care guvernează lumea ştiinţelor şi a tehnicilor, e posibilă o

societate care să nu fie lăsată doar pe seama puterii specialiştilor şi a tehnicienilor, şi în care cetăţenii să aibă ultimul cuvânt în marile opţiuni colective.

Totuşi, în ciuda tuturor acestor raţiuni etico-politice, ceea ce înţeleg eu să susţin este că, dacă se configurează în aceşti termeni ca o versiune adusă la zi – adică în sens mai puţin idealist, mai puţin kantian şi transcendentalist, şi mai mult lingvistic şi comunicativ – a tematicii fenomenologice a *Lebensweltul|xi,* hermeneutica riscă să trădeze, sau cel puţin să nu-şi dezvolte în toate potenţialităţile lor teoretice propriile-i premise, trudind în concluzie, să se diferenţieze de o filosofie a culturii, generală, şi adesea relativistă.

Pare că de la riscul acesta hermeneutica s-ar putea sustrage adoptând sensul forte şi normativ pe care-l atribuie Habermas noţiunii de *Lebenswelt,* lume a vieţii, în *Teoria actului comunicativ.* O lume vitală este cultura cuprinzătoare, consensuală, trăită în comunicarea cotidiană, care trebuie să ţină de fundal diferitelor tipuri speciale de a acţiona, care alcătuiesc viaţa unei societăţi, adică activarea strategică (în care intră şi ştiinţa), activarea potrivit unor norme, actul expresiv. Dar cu ce drept lumea vitală de ansamblu îşi revendică propria-i poziţie de orizont normativ în care feluritele sfere ale acţiunii sociale trebuie să se coordoneze fără colonizări împovărătoare – una faţă de alta şi mai ales faţă de totalitatea lumii vitale înseşi? Puterea normativă a acestei noţiuni (cum am argumentat în altă parte8) pare să depindă toată de faptul că de lumea vitală – ca orizont ce guvernează o cultură – ţin acele trăsături de dialogicitate argumentativă care de fapt sunt specifice culturii

occidentale, şi poate chiar numai comunităţii transparente a oamenilor de ştiinţă moderni. Nu-i nimic rău în asta, dacă Habermas ar tematiza explicit teleologia implicată în acest aspect al teoriei sale, aşa cum a făcut Husserl când, în *Krisis,* a susţinut că raţionalitatea, născută

pentru prima oară în Grecia, care domină devenirea culturii europene, e o valoare directivă valabilă pentru toată omenirea9; dar, din multe motive, Habermas nu subscrie la un astfel de istorism raţionalist, care rămâne de altfel problematic şi pentru fenomenologie.

Habermas, se va spune pe bună dreptate, nu e un exemplu clasic de filosofie hermeneutică10. Dar probleme analoage se deschid şi pentru un autor hermeneutic ca Gadamer, afară numai dacă nu radicalizăm în sens ontologic, de – istorie a fiinţei anumite sugestii care totuşi sunt prezente în opera sa, dar pe care el nu le dezvoltă până la capăt. Ceea ce Habermas numeşte astăzi «lume vitală» era, în *Adevăr şi metodă,* şi în operele ulterioare ale lui Gadamer (mă gândesc la *Raţiunea în epoca ştiinţei11*), *logosul* ca raţionalitate împărtăşită de toţi care există în limba naturală a unei comunităţi, făcut dintr-un vocabular, dintr-o gramatică, dar şi, mai ales, dintr-o tradiţie textuală purtătoare de conţinuturi care intră să constituie apertura originară a adevărului întru care trăieşte comunitatea. În timp ce Habermas scapă de relativismul lumii sale vitale atribuindu-i, mai curând în mod ilicit, o structură transcendentală şi normativă, de fapt modelată pe modernitatea occidentală, Gadamer evită această capcană metafizică, fără să recadă în relativism, teoretizând acea indefinită apertura a orizonturilor istorice, interpretabilitatea lor ilimitată. De aici o implicită concluzie umanistă: sarcină a gândirii, ca să nu rămână închisă în parţialitatea limbajelor specialistice şi a sferelor de valoare sectoriale (cu tot ce presupune aceasta şi din punct de vedere etic şi politic), este nu numai aceea de a raporta limbajele particulare la limbajul-logos al comunităţii, armonizându-le (etic, înainte de toate) cu el; ci

şi aceea de a lărgi acest orizont al lumii vitale regăsindu-i în chip din ce în ce mai vast conexiunile cu alte lumi, cu alte culturi, cu care în principiu este întotdeauna capabilă să comunice; mai întâi de

toate, evident, cu lumile culturale din care, chiar şi foarte arhaic, provine, printr-o intensă frecventare a tradiţiei literare, artistice, filosofice etc.

Oricât de diferită, poziţia lui Gadamer stârneşte aici aceleaşi întrebări ce se ivesc şi faţă de portanta normativă a noţiunii de lume vitală de la Habermas. În ambele cazuri se iveşte cerinţa unei istoricităţi mai explicite. La Habermas această cerinţă se naşte din observaţia că trăsăturile normative ale lumii vitale sunt legate de o lume vitală istoriceşte devenită, aceea a societăţii occidentale, însă sunt puse în circulaţie ca structură transcendentală a oricărei lumi vitale posibile: aceasta echivalează cu a spune că Habermas, vorbind dinlăuntrul unei tradiţii foarte precise, dintr-o lume vitală specifică, crede că vorbeşte de nicăieri, din obişnuitul punct de vedere al universalităţii, sau al panoramicului metafizic. Dar şi Gadamer, care are totuşi o mai acută conştiinţă a istoricităţii oricărei aperturi a adevărului, pare că vrea să privească în continuare spre tradiţie ca spre un termen abstract, în cadrul căruia toate poziţiile trebuie să stea, evident, dar pe care noi renunţăm să le determinăm după specificul lor, renunţând deci să ne situăm cu adevărat în ea.

Această tradiţie la care gândirea e chemată să se raporteze, reducând la ea şi toate specialităţile, sferele parţiale de valoare, multiplele limbaje artificiale în care se articulează lumea socială, şi care este viaţa vie a limbii-logos, are oare un sens care nu-i numai globalitate a ei? S-ar putea evoca aici, prin analogie, o teză a lui Karl Mannheim, din *Ideologie şi utopie,* acolo unde pare să întemeieze libertatea faţă de ideologie care, după el, îl caracterizează pe intelectualul burghez (care aici ia locul proletarului lukâcsian) pe faptul că formaţia lui esenţialmente istorică (istoriografistă) îl face conştient în

chip acut de relativitatea tuturor teoriilor12. Relativism, încă o dată, chiar şi numai ca

suspendare a consimţământului deplin faţă de orice poziţie de gândire. De altfel, aşa cum cred că arată o anume poziţie lipsită de hotărâre a fenomenologiei (din care unii, cum ar fi Enzo Păci, de exemplu, ies unind-o cu istorismul marxist), apelarea la *Lebenswelt* sfârşeşte prin a avea în mod tipic un rezultat de felul acesta: orice caracterizare e atârnată de lumea vitală, dar prin aceasta, în ultimă analiză, e suspendată orice decizie asupra adevărului ei (*epoche* ca atitudine definitivă?).

Nu intenţionez să evoc aici decizionismul existenţialist al lui Heidegger care a fost probabil unul dintre motivele sale de a se desprinde de fenomenologie. Atrag totuşi atenţia asupra faptului că, în mod ciudat şi nu prea, în hermeneutica înţeleasă ca simplă versiune adusă la zi a tematicii *Lebenswelt-ului* par să se arate în chip emblematic toate acele limite care, în ipoteza pe care o propun, fac din ea o filosofie fără consecinţe, şi anume: lipseşte radicalizarea propriei istoricităţi, recunoaşterea propriei ei vocaţii nihiliste, apare privilegierea umanistă a ştiinţelor spiritului faţă de ştiinţele naturii. Cum am arătat la început, probabil că această ultimă problemă este cea decisivă. Atâta timp cât hermeneutica rămâne în atitudinea revendicării umaniste a superorităţii ştiinţelor spiritului asupra ştiinţelor naturii – oricât ar fi de justificată această atitudine prin nevoia de a nu lăsa ca viaţa să se fragmenteze în specialisme şi democraţia să cadă în mâinile experţilor – nu va putea să realizeze acel proiect de depăşire a metafizicii care stă scris în înseşi originile ei şi care constituie adevărata ei noutate.

În schimb, tocmai recunoscându-se ca fiind corespondentul unei situaţii istorice determinate esenţialmente de către ştiinţele experimentale ale naturii, hermeneutica îşi regăseşte şi propria-i vocaţie nihilistă. Această semnificaţie determinantă a ştiinţelor este, iniţial, cea în raport cu care se iveşte reflecţia existenţialistă, nu

numai a lui Heidegger, şi.

40

de asemenea, şi filosofia *Lebenswelt-ului* a lui Husserl şi a fenomenologiei care a urmat. Faptul căruia îi răspunde existenţialismul de la începutul secolului al XX-lea, dar în general şi toată cultura avangardei istorice în care se exprimă ceea ce Bloch, într-una din primele sale opere, a numit spiritul utopiei 13 este lumea incipientă a organizării totale clădită de ştiinţă şi de tehnicile cărora ea le dă naştere. Reducerea categorialului la *Lebenswelt,* care rămâne sensul hermeneuticii& o/e şi astăzi, şi care, aşa cum am subliniat în mod repetat, îşi are motivele ei, rămâne totuşi fixată la acest moment al istoriei culturii secolului al XX-lea. Chiar şi demonizarea făcută de Adorno, şi în general, de către şcoala de la Frankfurt, mass-mediilor – ultimul punct de sosire al tehnologizării lumii – este numai o variantă a acestei atitudini spirituale, marcate de *Kulturkritik* de la începutul secolului. Această atitudine, însă, rămâne limitată la o ripostă umanistă dată ştiinţei şi tehnicii moderne, inspirată de o filosofie care deşi a văzut limitele obiectivismului metafizic (ce gândeşte fiinţa după modelul fiinţării, adică după modelul obiectului verificat experimental de către ştiinţă şi manipulat-manipulabil de către tehnică), nu ajunge să vadă clar că trecerea dincolo de metafizică cere o asumare mai radicală a propriei istoricităţi. Ştiinţa şi tehnica sunt, pentru o atare perspectivă, conţinuturi contingente ale unui orizont ce se deschide în /ogasul-limbă naturală al umanităţilor istorice; dar acest *logos* mai este şi acum gândit tot ca o structură stabilă, ca acea lume a vieţii, chiar, sau măcar în termenii unei istoricităţi generice, care pare să coincidă cu finitudinea constitutivă a existării umane14.

În ce direcţie poate şi trebuie să meargă o gândire mai hotărât angajată în a-şi recunoaşte propriu-i mod de a se califica istoriceşte ne învaţă Heidegger în trecerea de la faza primă la cea de a doua fază a filosofării sale. Această trecere este de exemplu evidentă în faptul că, pe când în *Fiinţă şi*

timp lumea mai este încă un termen folosit la singular

(omul e *Dasein,* fiinţă-aici, adică fiinţă-în-lume), în eseul despre *Originea operei de artă* (1936), devine o lume. În toată a doua fază a operei sale (care nu este o răsturnare a premiselor din *Fiinţă şi timp,* ci le dezvoltă pe acestea în direcţia pe care acea carte doar o întrevedea, pur şi simplu).

Heidegger se străduieşte să înţeleagă nu structurile

(obiective, metafizice) ale existării, ci sensul (istoriei) fiinţei, aşa cum s-a determinat el în epoca metafizicii împlinite care este modernitatea, adică în epoca ştiinţei şi a tehnicii. Odată săvârşită trecerea de la lumea ca structură a *Dasein-lui* la lumile ca aperturi istorice ale fiinţei, s-au pus şi premisele unei alte atitudini faţă de ştiinţă: nu mai e (doar) apărată de

Lebenswelt împotriva colonizării, de către cunoştinţele specializate şi de aplicaţiile tehnicii, ci e ascultare a transformărilor pe care ştiinţa şi tehnica, ca factori determinanţi ai modernităţii, le aduc sensului fiinţei. Ceea ce am spus mai sus (în primul capitol) despre hermeneutică, anume că ea se poate dovedi numai ca şi corespondent al modernităţii, este în întregime valabil pentru gândirea ultrametafizică [depăşitoare de metafizică – n.t.] a lui Heidegger.

Mai întâi de toate pentru el legitimarea adevărului unei teorii nu poate fi căutată în evidenţa unui temei, a unei structuri stabile. Dacă este cumva posibilă o gândire post-metafizică, pentru Heidegger, ea nu poate să provină decât dintr-un mod diferit de a surveni al fiinţei însăşi; şi istoria fiinţei în modernitate este, înainte de toate, istoria ştiinţei-tehnici.

Numai pe acest fundal se explică pasajul din *Identität und*

Differenz, despre «prima străfulgerare a *Ereignis-ului»* în lumea lui *geStell*; iar acesta e sensul unui studiu ca *Epoca imaginii lumii16,* care pe nedrept, cred, este

întotdeauna considerat doar ca expresie a unei poziţii umaniste, antiştiinţifice, şi, în definitiv, antimoderne. Aici întâlnim alternativa dintre ceea ce am numit dreapta şi stânga

heideggeriană. Se poate şi ca lectura de dreapta să prevaleze în înţelegerea de sine a lui Heidegger; dar rămân pe dinafară texte din el ca cele pe care tocmai le-am citat, ce indică o direcţie diferită, conformă sensului de ansamblu al polemicii lui împotriva metafizicii ca gândire a prezenţei, care se pot (şi trebuie, după părerea mea) urmări asumându-ne respectivele riscuri şi responsabilităţi. Urmarea acestui parcurs – deschis, dar neînfăptuit efectiv, de către Heidegger – este o privire asupra a ştiinţei moderne care o vede ca fiind agentul principal al unei transformări nihililiste a sensului fiinţei, altfel spus ca pregătire pozitivă a lumii în care nu există fapte, ci numai interpretări. În *Epoca imaginii lumii,* de altfel – în contrast cu preferinţa hermeneutică pentru ştiinţele spiritului – este semnificativ că Heidegger aşază şi aceste ştiinţe, cu drepturi depline, în categoria generală a cercetării planificate şi dătătoare de siguranţă ce domină cunoaşterea tehnico-ştii aţifică modernă. În ştiinţa ca cercetare planificată care se aplică ingenios în anumite sectoare ale fiinţării se desfăşoară metafizica în configurarea ei cea mai deplină: lumea, pentru ea, trebuie să ajungă a fi redusă la un sistem general de cauze şi efecte, la o imagine de care subiectul ştiinţific dispune în mod total, ca tendinţă. Fiinţarea devenită obiect al reprezentării «îşi pierde într-un fel fiinţa» 17. Toate acestea se petrec nu doar pentru că metafizica, în sens mult prea abstract – ca gândire a obiectivării – îşi desfăşoară toată esenţa ei originară (deja prezentă în întregime în doctrina platonică a ideilor ca structură reprezentabilă a fiinţei) în modernitate; această împlinire se constată (chiar dacă nu e vorba, probabil de o altă origine: Heidegger nu gândeşte creştinismul ca fapt exterior istoriei metafizicii) şi în legătură cu eliberarea

omului modern de sub autoritatea divină, pe care Heidegger şi-o închipuie substanţial potrivit schemelor istoriografice curente (şi *Fenomenologiei* hegeliene). Reducerea lumii la

Imagine, la un sistem de nexuri cauzale disponibile, nu e doar ceva ţinând de raţiunea teoretică: e un mod de a ne asigura de realitate şi de propria-ne soartă în cadrul ei; şi când omul se revoltă faţă de autoritatea divină, esenţa practică, de dominare, a reprezentării devine mai explicită, asigurarea trebuie să devină absolută. Devine explicită în modernitate, aceasta şi din cauza secularizării, voinţa de putere care guvernează gândirea obiectivantă a metafizicii. Aceasta este însă o trecere decisivă pe calea nihilismului: devenind reprezentare, aşa cum am văzut, fiinţarea îşi pierde, «într-un fel, fiinţa». Dar această pierdere devine radicală atunci când, făcând explicit caracterul practic, de dominare, care-i aparţine, imaginea lumii se multiplică în imagini contrastante aflate în luptă între ele. Tocmai această luptă dă naştere unei dimensiuni gigantice a sistemelor de calcul şi de previziune, până ce ajungerea la extrem a calculabilului duce la o incalculabilitate de ansamblu: epoca imaginii lumii dă naştere dizolvării acestei imagini într-un Babei de imagini ce se contrazic; şi «odată cu această luptă între viziuni ale lumii, Lumea Modernă intră în momentul hotărâtor şi, de presupus, şi cel mai durabil al istoriei ei» 18. Textul lui Heidegger e presărat cu indicaţii ce ne împiedică să citim această descriere a modernităţii (doar) ca pe o lungă invectivă şi o invitaţie la o ipotetică conversie. Incalculabilitatea aruncă un fel de umbră asupra tuturor lucrurilor, umbra pierderii de fiinţă. «Dar în realitate umbra este mărturia manifestă, chiar dacă-i misterioasă, a iluminării ascunse» 19. «Această umbră anunţă altceva, a cărui înţelegere ne este astăzi încă închisă» 20.

Raportul hermeneuticii cu ştiinţa-tehnică modernă îşi lasă în urmă-i conotaţiile metafizice şi umaniste atunci când hermeneutica, luând în serios ştiinţa ca pe factorul

determinant pentru configurarea fiinţei în modernitate, îi sesizează esenţială semnificaţie nihilistă care constituie şi

destinul ei propriu (al hermeneuticii). Lumea ca şi conflict de interpretări şi nimic altceva nu-i o imagine a lumii ce trebuie revendicată împotriva realismului, a pozitivismului etc. din ştiinţă. Ştiinţa modernă, ca moştenitoare şi ca împlinire a metafizicii, este cea care transformă lumea în loc unde nu (mai) există fapte, ci numai interpretări. Nu se pune problema, pentru hermeneutică, să pună limite scientismului, să reziste în numele culturii umaniste triumfului ştiinţei şi tehnicii, să revendice acea lume a vieţii împotriva calculului, a planificării, a organizării totale. Critica pe care hermeneutica poate şi trebuie s-o exercite faţă de lumea ştiinţifico-tehnică e îndreptată, eventual, să facă ca ea să recunoască propriu-i sens nihilist şi să-l ia ca fir conducător pentru judecăţi, opţiuni, orientare a vieţii individuale şi colective. Ce anume este, dacă nu nihilism şi disoluţie a principiului de realitate, acea înaintare a ştiinţei către situaţii în care nu mai e cu putinţă de gândit dovada unei ipoteze ştiinţifice ca luare de act a unui fapt sesizabil prin simţuri? Când omul de ştiinţă verifică indicii a doua maşini ca ei să coincidă, sau calculul unui computer să-l confirme pe al celui de-al doilea, oare mai este vorba de o experienţă trăită, ce s-ar putea numi *lebenswelâisch,* aşa cum gândea Husserl în *Krisis21!* Şi faptul că tehnicile călăuzite de ştiinţă au transformat lumea obiectelor într-un sistem în care e tot mai greu să deosebeşti ceea ce satisface ’nevoi naturale de ceea ce e superfluu şi răspunde unor cerinţe induse, n-o fi un alt semn al efectului disolutiv pe care ştiinţa şi tehnica îl exercită faţă de orice principiu de realitate? Deşi hermeneutica, luând în serios propria-i vocaţie nihilistă, ne îndrumă să citim modernitatea în sensul acesta, ea se prezintă, desigur, în termeni mult mai problematici şi mai puţini neutri decât cei cu care ne-a obişnuit devenind *koine,* dar poate să aducă o contribuţie mai puţin vagă la înţelegerea a ceea ce

cu adevărat, cum ar spune Heidegger, rămâne de-gânditul.

45

Capitolul al treilea

ETICA

Se pare că a recunoaşte implicaţiile nihiliste ale hermeneuticii ne-ar elibera, desigur, de caracterul generalizator al unei filosofii a culturii, care oscilează permanent între relativism şi metafizică transcendentalistă (după cum îşi identifică orizontul interpretării cu lumea vitală înţeleasă ca o cultură anume sau ca referire normativă universală...), dar ar şi deschide calea unei concepţii despre lumea ca şi conflict de interpretări care apare periculos de apropiată de exaltarea nietzscheeană a voinţei de putere. Ontologia nihilistă a hermeneuticii stârneşte nu atât o rezistenţă teoretică, am putea spune, cât o legitimă preocupare etică. Cu toate acestea, în lumea ce se configurează explicit ca un conflict de interpretări şi nimic mai mult, mai este oare cu putinţă ca interpretările să se prezinte cu pretenţii de obligativitate capabile să declanşeze violenţa şi lupta în sensul curent al cuvântului? Dacă ne lăsăm călăuziţi de firul conducător nihilist pe care ni se pare că l-am identificat ca sens de ansamblu al hermeneuticii, va fi greu să nu vedem că explicitarea esenţei interpretative a oricărui adevăr presupune şi o modificare profundă a modului de a ne raporta practic la adevăr. Interpretările ce nu se recunosc ca atare – cele care, ca în tradiţie, înţeleg celelalte interpretări doar ca pe nişte înşelări sau erori – sunt cele care dau naştere la lupte violente. Văzuse acest lucru chiar şi filosoful voinţei de putere, Nietzsche, care, într-o celebră însemnare despre ’nihilismul european, din vara lui 1887, presupunea că, în lumea nihilismului şi a confruntării

47

dintre slabi şi puternici, atunci când confruntarea se va fi dezvăluit în elementaritatea ei, nemaifiind mascată de

minciuni metafizice consolatoare, până la urmă ar fi meniţi să triumfe cei mai moderaţi, «aceia care nu au nevoie de principii de credinţă extreme, aceia care nu doar că admit, ci şi iubesc, o bună parte de întâmplător, de absurditate…» 1. Ambiguitatea doctrinei voinţei de putere la Nietzsche, în afară de problemele filologice pe care le presupune, rezidă mai întâi şi mai întâi în dificultatea de a o pune de acord cu nihilismul, care este un altul dintre marile cuvinte-ghid ale operei de maturitate a lui Nietzsche. Acest Nietzsche poate că nu întâmplător vorbeşte mult, în însemnările sale din ultima perioadă, despre voinţa de putere ca artă, şi despre artist ca un experimentator care ştie să treacă dincolo de interesele legate de lupta pentru supravieţuire. O figură foarte îndepărtată de subiectul forte pe care mulţi interpreţi – de altfel, întemeindu-se pe alte texte ale lui Nietzsche – au voit s-o identifice cu *Übermensch.*

Nu există o înrudire strictă între nihilism şi violenţă; dimpotrivă, deşi aceasta nu i se poate atribui, fără îndoială, lui Nietzsche, e foarte verosimil ca nihilismul să aibă ca efect dizolvarea motivelor cu care se justifică şi se alimentează violenţa. Iar dacă se au în vedere motivările originare ale revoluţiei heideggeriene împotriva metafizicii (care, de altfel, reiau şi sistematizează în termeni filosoficeşte riguroşi şi productivi multe componente ale spiritului avangardei istorice şi filosofice de la începutul secolului al XX-lea), se poate pe drept cuvânt susţine că ele au un caracter etic (sau etico-politic) mai degrabă, decât teoretic, şi că refuză metafizica – gândirea fiinţei ca prezenţă şi obiectivitate – deoarece o văd înainte de toate ca gândire violentă. Ar fi greu într-adevăr să credem că Heidegger, repropunând problema sensului fiinţei în *Fiinţă şi timp,* ar fi în căutarea unei reprezentări a fiinţei mai adecvată şi mai

adevărată decât aceea moştenită din metafizică. Să nu se uite că, deşi distanţarea de metafizică se dezvoltă mai ales în operele ulterioare, în *Fiinţă şi timp* este deja formulată clar critica ideii de adevăr-conformitate a

propoziţiei cu starea de lucruri, deci a oricărui adevăr înţeles ca descriere adecvată a unui dat. Dar, deşi nu se poate să ne întoarcem la nevoia unei concepţii adecvate în chip mai obiectiv, cerinţa de a regândi sensul fiinţei trebuie explicată, foarte verosimil, ca expresie a temperării existenţialiste de la începutul secolului, ale cărei motivări teoretice (dezgustul kierkegaardian faţă de raţionalismul hegelian, sau revolta filosofiei vieţii împotriva scientismului pozitivist), reflectau mai ales neîncrederea într-o lume care, în special în preajma anilor războiului, începea să se profileze ca lume a organizării totale (cum avea să o numească mai apoi Adorno), care apărea ca un soi de sistem metafizic realizat şi care, pentru Heidegger, marchează triumful mentalităţii obiectivante, calculatoare, în care se desfăşoară tendinţa metafizică de a identifica fiinţa cu ceea ce e prezent şi controlabil – cu consecinţa că ori existenţa umană (întreţesută în întregime din memorie şi proiect, deci din trecut şi viitor) devine cu neputinţă de gândit în termeni de fiinţă, ori trebuie să se reducă şi ea la pură prezenţă, la ceva calculabil, manipulabil.

Hermeneutica, ce se naşte din polemica antimetafizică a lui Heidegger, rămâne şi astăzi o gândire motivată preponderent de raţiuni etice. După Heidegger, şi pornind de la presupoziţii diferite care însă nu sunt atât de departe de ale sale, Adorno şi Levinas ne-au învăţat să ne ferim de metafizică nu ca de o eroare teoretică, ci mai întâi ca de o gândire violentă; fie pentru că, aşa cum gândeşte Adorno, interesul ei exclusiv pentru universal şi pentru esenţe o pregăteşte să accepte că, în numele universalului, sunt călcaţi în picioare indivizii; fie pentru că, aşa cum crede Levinas, pretenţia de a lua fiinţa drept condiţie pentru

49

Întâlnirea cu singularul existent deschide calea către aberaţiile ca atare. Însă poate chiar refuzul heideggerian al simplei-prezenţe ca şi caracter esenţial al fiinţei este cel la care trebuie să ne referim mai cu seamă, fie pentru a întemeia respingerea metafizicii (fiindcă e îndoielnic că

ajung cu adevărat motivările lui Adorno şi ale lui Levinas: nu întotdeauna şi neapărat gândirea universalului sau conceperea fiinţei ca fiinţă a fiinţării au dat naştere la violenţă şi împilare), fie şi pentru a defini violenţa în termeni care să nu repete la rândul lor metafizica2. Întărită de motivaţiile etice care pot şi trebuie să i se atribuie lui Heidegger cel din *Fiinţă şi timp,* teoria heideggeriană ulterioară a metafizicii, ca uitare şi identificare a fiinţei cu faptul-de-a-se-da al obiectului în peremptoriul prezenţei poate fi în chip legitim interpretată ca urmarea cea mai caracteristică din punct de vedere filosofic a refuzului de secol XX a metafizicii ca gândire a violenţei. Nu pentru că universalul ar conduce cu necesitate la violarea drepturilor individului trebuie depăşită metafizica; ba chiar, metafizicienii au aici o bună replică în a spune că înseşi drepturile individului au fost adeseori revendicate tocmai în numele unor raţiuni metafizice – de exemplu în doctrinele dreptului natural. Însă tocmai ca gândire a prezenţei permptorii a fiinţei – ca fundament ultim în faţa căruia se poate doar tăcea şi, probabil, simţi admiraţie – metafizica e gândire violentă: fundamentul, dacă se dă în existenţa necontroversabilă care nu mai lasă loc unor întrebări ulterioare, e ca o autoritate care stă în tăcere şi se impune fără a da explicaţii. Aici îşi are rădăcina, în ultimă analiză, şi predispoziţia metafizicii la acel tip de violenţă contra individului, asupra căruia insistă Adorno şi Levinas, şi pe care foarte adesea îl şi însoţeşte de fapt. Cred (şi am putea încerca s-o arătăm printr-o discuţie mai detaliată a noţiunilor de violenţă pe care le găsim în istoria gândirii) că

peremptoriul ce impune tăcere al temeiului dat în prezenţă este unicul mod posibil pentru a depăşi violenţa fără să recurgem la noţiuni metafizice ca: esenţă, natură, structură proprie fiinţei.

Că într-adevăr gândirea temeiului – fundaţionalismul metafizic – este gândire violentă, aceasta nu e un dat

obiectiv care la rândul său să poată fi dovedit în mod de necontestat. Este ceea ce rezultă din naraţiunea-interpretare a istoriei metafizice, în care intră atât implicaţiile semnalate de Adorno şi Levinas, cât şi teza heideggeriană a metafizicii ca premisă din care decurg în chip logic scientismul şi organizarea totală a societăţii moderne, cât şi, de asemenea, ideea nietzscheeană potrivit căreia gândirea fundaţională e un fel de reacţie excesivă la o situaţie de nesiguranţă care de la un timp nu mai este a noastră3.

Dacă acestea sunt cerinţele etice care inspiră, nu marginal, ci în mod constitutiv, hermeneutica în forma ei originară, la Heidegger, cum anume îi corespunde filosofia interpretării de astăzi? Şi, potrivit ipotezei pe care o ilustrăm aici, ce deosebire aduce, faţă de aceste cerinţe, o mai francă acceptare a implicaţiilor ei nihiliste? Voi încerca să arăt că, aici, mai ales pe acest teren al eticii, asumarea vocaţiei nihiliste e hotărâtoare ca să i se elimine hermeneuticii acele trăsături de vag ce i se asociază cel mai adesea şi care revelă o recădere a ei în metafizică.

Poziţiile etice care sunt legate, fie la autorii lor, fie în opinia curentă, cu hermeneutica, le-am văzut deja conturându-se în discuţia precedentă, despre raportul dintre hermeneutică şi ştiinţele experimentale ale naturii. Probabil că nu e o întâmplare: întrucât nu e o teorie metafizică de imperative deduse din structuri şi esenţe, ci interpretare ea însăşi, adică răspuns la un dat istorico-destinal al fiinţei; o etică hermeneutică va trebui întâi de toate să dea seamă de acel mediu al existenţei care, aici şi acum, determină în mod

mai hotărât raportul om-fiinţă; adică tocmai ştiinţa şi tehnica modernă. O etică hermeneutică, dacă există, nu va fi altceva, prin urmare, decât un răspuns al gândirii la raportul om-fiinţă aşa cum se configurează el în epoca metafizicii împlinite, adică în epoca imaginii lumii.

Răspunsurile etice care se propun în limbajul *[koine]* hermeneutic la felul modern de a se configura al raportului

om-fiinţă se pot indica prin trei caracterizări: există o etică a comunicării, o etică a redescrierilor, o etică a continuităţii. De cea dintâi asociem numele şi teoriile lui Habermas şi Apel; cu cea de-a doua, numele lui Rorty; cu a treia, pe cel al lui Gadamer.

Numele lui Apel şi Habermas lămuresc imediat la ce se face referire când se vorbeşte de o etică a comunicării: mai ales pentru Apel, e clar că experienţa adevărului e condiţionată de faptul că dispunem de un limbaj şi că suntem dispuşi într-un limbaj; oricare ar fi caracterul său istoriceşte definit, orice limbaj poartă în sine un soi de vocaţie a comunicării ce nu poate fi eludată: Apel îl citează, în privinţa aceasta, pe Wittgenstein cu ideea sa că «nu se poate juca un joc lingvistic de unul singur», fiindcă până şi cel mai arbitrar dintre limbajele private cere ca cel care-l foloseşte să se dedubleze, acţionând când ca cel care inventează regulile, când ca cel care le respectă4. Dar aceasta presupune implicit ca cel ce respectă regulile să fie responsabil de această respectare: iar responsabilitatea e responsabilitate faţă de cineva, faţă de interlocutorul ideal care, chiar şi de unul singur, aşa cum e şi subiectul însuşi ca institutor al regulilor, intră în joc în orice folosire a limbajului. Apoi, pentru că – rezumându-l pe Apel – nu e posibilă experienţa despre lume decât ca folosire a unui limbaj; şi pentru că fiecare folosire a limbajului (afară de vreo clamoroasă contradicţie performativă) implică o responsabilitate faţă de un interlocutor, fie el şi ideal, în ce priveşte respectarea

regulilor jocului lingvistic, recunoaşterea caracterului lingvistic interpretativ al experienţei noastre despre lume poartă cu sine şi o clară indicaţie etică, aceea a respectării drepturilor interlocutorului, pe care implicit nu pot să nu le recunosc ca fiind egale cu ale mele, de subiect vorbitor. E cunoscut că Apel formulează pe această bază principiul comunităţii ilimitate a comunicării, la care, cu ajutorul unui raţionament complex, dar convingător în ansamblu, reduce (ca la un fel de imperativ kantian)

normele fundamentale ale moralei (până şi datoria de a evita războiul sau de a favoriza posibilitatea de supravieţuire a aproapelui este motivată ca aspect al datoriei de a garanta posibilitatea unei comunicări ’nelimitate, în care, adică, interlocutorii să aibă cu adevărat aceleaşi drepturi5).

Însemnătatea normativă a teoriei actului comunicativ a lui Habermas, la care ne-am referit deja, se configurează în aceiaşi termeni, chiar dacă cu un accent mai scăzut pe folosirea limbajului şi orientată spre revendicarea lumii vitale ca mediu ce guvernează şi face posibile diferitele forme ale acţiunii. Din moment ce orice acţiune pretinde o raţionalitate a ei, specifică, ce nu se poate gândi decât în forma revendicării de valabilitate către alţi subiecţi, a acţiona potrivit raţiunii, adică etic, înseamnă a activa explicit această argumentativitate implicită şi, mai ales, a-i prezerva posibilitatea menţinând şi dezvoltând în lumea vitală condiţiile unei comunicări neopace, neobstaculate de inegalităţi, de obscurizări ideologice, de distorsiuni deliberate, de structuri de dominare.

Obiecţiile care, chiar din punct de vedere hermeneutic, se pot aduce, şi au şi fost aduse, acestei etici a comunicării insistă asupra implicaţiilor idealiste, adică subiectiviste şi tendenţial solipsiste. Se poate cultiva oare idealul unei transparenţe absolute a comunicării rămânând credincioşi cerinţelor de bază ale hermeneuticii, altfel spus caracterului

53

Interpretativ al oricărei experienţe a adevărului? Idealul transparenţei, al eliminării oricărei opacităţi în comunicare pare periculos de apropiat (cel puţin din punct de vedere teoretic) de conceperea adevărului ca obiectivitate asigurată de un subiect ’neutru, care-şi are modelul său în subiectul metafizic ce s-a încarnat ultima dată în idealul omului de ştiinţă modern. Văzută în aceşti termeni, teoria actului de comunicare ar putea reprezenta un clamoros exemplu de colonizare a lumii vitale de către o formă de acţiune specifică, aceea ştiinţific-descriptivă,

luată ilicit ca model. A prezerva lumea vitală în ireductibilitatea ei şi în funcţia ei de orizont de îndrumare n-ar trebui să însemne şi a o apăra de pretenţiile totalei transparenţe? Nu e vorba aici atât de a respinge concluziile practico-filosofice ale discursului lui Apel şi Habermas, cât mai degrabă de a ne întreba dacă le putem împărtăşi bazele teoretice şi, mai ales, dacă aceste baze teoretice nu se dovedesc a fi întărite în chip necuvenit de către acceptabilitatea de ansamblu a acestor concluzii. Şi chiar şi pe planul concluziilor practico-politice, apoi, ideea unei comunicări ne-opace, n-ar implica oare şi acum cel puţin riscul de a face necesară o categorie de experţi (dar ar putea fi membrii unui comitet central, ai unei ierarhii ecleziastice...) care să hotărască ce comunicare anume ar trebui socotită deformată sau, în ultimul rând, care sunt adevăratele interese ale maselor? Cât despre hermeneutică şi despre inspiraţia ei cea mai proprie, tezele lui Apel şi Habermas (pe care aici le privim în ceea ce au ele în comun) o pun în faţa problemei de a decide dacă într-adevăr filosofia interpretării poartă sau nu cu sine idealul unei comunicări total transparente. Fapt ce nu pare astfel, dacă eventual se ia în considerare că toată hermeneutica de după Schleiermacher s-a construit luând cunoştinţă de imposibilitatea de a gândi actul interpretativ ca identificare cu obiectul, sau în general cu celălalt, cu cel ce trebuie interpretat6.

54

— 7

Răsturnarea aproape simetrică a eticii comunicării se poate vedea în teoria redescrierilor a lui Richard Rorty. Aşa cum am amintit în capitolul anterior, Rorty pleacă de la o idee a hermeneuticii care, cu toate că nu respinge cu totul idealul identificării cu altul, cu de-interpretatul (fiindcă în definitiv rezultatul întâlnirii hermeneutice este o împărtăşire empatică de paradigme şi forme de viaţă), insistă mai curând asupra diferenţei: pentru ca să continue conversaţia – un scop care, între altele, nu pare să fie întemeiat în el (decât, poate, pe baze vitaliste) se cere ca

partenerii jocului comunicării să aibă a-şi oferi reciproc nu doar variaţiuni interne la paradigma pe care o împărtăşesc, ci şi, mai ales, propuneri de redescriere despre sine şi despre lume care să ceară, tocmai de aceea, o abordare hermeneutică şi nu doar o activitate epistemologică. E adevărat că Rorty se fereşte mult să-şi marcheze a sa teorie a re-descrierilor ca pe o propunere etică8, dar nu e nimic în scrierile lui care să interzică această lectură; şi de fapt pare cu totul îndreptăţit s-o luăm în sensul acesta, ca pe una dintre căile caracteristice cu care hermeneutica (în sensul ei general de *koine)* se vede silită să dea piept atunci când încearcă să răspundă la întrebarea privind etica. Să citim teoria lui Rorty în acest fel suntem obligaţi şi de alte motive, deloc marginale: pare foarte asemănătoare unei teorii a redescrierilor acea etică ce se poate extrage din scrierile mature ale lui Foucault: aşa cum scria Deleuze, pentru Foucault «lupta pentru subiectivitate se manifestă drept la diferenţă, la variaţie, la metamorfoză». Foucault, de altfel, după toate probabilităţile, reia şi interpretează ideea nietzscheeană a conflictului interpretărilor. În măsură diferită, pare că ar conta pentru Rorty şi pentru Foucault, ca şi mai întâi pentru Nietzsche, principiul că, dacă există o datorie pe care în epoca nihilismului încă o mai putem accepta ca obligatorie, nu e cea de a respecta tablele de valori existente, ci de a inventa

noi table de valori, noi stiluri de viaţă, noi sisteme de metafore pentru a vorbi despre lume şi despre experienţa noastră proprie. În toate aceste poziţii, e ca şi cum interpretarea, în loc de scopul de a ne înţelege între noi, ar fi gândită mai ales prin raportare la caracterul ei de activitate ce antrenează subiectivitatea interpretului, şi ar trebui să fie accentuată în acest aspect. Faptul că cunoaşterea adevărului este interpretare vrea să spună că nu există un adevăr neutru, ci unul permanent caracterizat în relaţie cu un moment istoric, cu o personalitate, cu o istorie individuală anume. Hermeneutica – ca activitate

interpretativă şi ca teorie filosofică – trebuie să se ferească mai ales de pericolul de a considera aceste aspecte personale ale experienţei adevărului ca momente provizorii, accidentale şi de a trece în direcţia transparenţei despre care vorbesc Apel şi Habermas. O cădere în extremă a poziţiilor exprimate astăzi de Rorty se poate vedea în ideea complotului pe care Klossowski o pune în centrul lecturii ce i-o aplică lui Nietzsche10. Chiar dacă se leagă în termeni foarte complecşi de ideea eternei reîntoarceri ca gândire selectivă, complotul klossowskian e o emblematică lectură estetistă a consecinţelor etice ale nihilismului nietzscheean, ale cărei trăsături sunt de recunoscut şi în redescrierile lui Rorty. Complotul lui Klossowski, cu toate acestea, nu poate şi nu voieşte nicicum să dea naştere stabilirii unei paradigme, ci rămâne o redescriere care, întrucât răspunde la principiul selectiv al eternei reîntoarceri, nu întemeiază prin definiţie nicio stabilitate; păstrează, am putea spune, caracterul de minoritate ce pare că se cere a fi atribuit geniului artistic şi revoluţionarului pur. Dar şi pentru Rorty, în ultimă analiză, ceea ce contează în propunerea de noi redescrieri este momentul poetic, sau revoluţionar, luat în sensul ştiinţei revoluţionare a lui Kuhn – mult mai mult decât orice capacitate de a întemeia concreteţe istorică şi continuitate”.

56

E chiar prea uşor – dar probabil şi corect, fiindcă pare să aibă de a face cu două moduri diametral opuse de a înţelege sensul hermeneuticii – de observat că, dacă Habermas şi Apel insistau exclusiv, şi poate şi în sens moralist, asupra transparenţei ca sens şi obiectiv al interpretării, Rorty (sau Klossowski, sau Foucault) accentuează în mod exclusiv, în conexiune cu poziţia sa antifundaţionalistă, ireductibilitatea redescrierilor la orice formă de continuitate; ceea ce are valoarea pare să se identifice cu noul, cu ineditul, cu propunerea genială, proprie geniului de tradiţie romantică; care valorează cu atât mai mult cu cât e mai conştient de totala sa lipsă de

temei şi lipsă de putinţă de temei (din acest motiv, oricât ar fi de asemănători prin faptul că oferă redescrieri despre sine şi despre lume, Heidegger şi Nietzsche valorează mai puţin decât Proust, care, cum s-ar spune cu o expresie nietzscheeană, ştie că este «doar un poet, doar un jongler»). Ca şi în cazul transcendentalismului habermasian şi apelian, avem şi aici dificultăţi în a recunoaşte inspiraţia constitutivă a hermeneuticii, în special convingerea că interpretarea este articularea a ceva înţeles, adică răspunsul la o chemare care provine din faptul-de-a-fi-aruncat istorico-destinal în care *Dasein-ul* este situat, ca s-o spunem în termeni heideggerieni. Nu numai redescrierile oferite de filosofi ca Heidegger sau Nietzsche, dar nici măcar cele ale artiştilor ca Proust nu sunt cu adevărat ironice aşa cum şi le imaginează Rorty: filosofii pretind că-şi fundează într-un fel oarecare tezele lor; dar stringenţa pe care şi artistul cel mai inovator o simte în modul său de a opera, şi la care ajunge conştiinţa legitimităţii muncii sale şi pretenţia ca aceasta să aibă valoare pentru alţii nu e o pură şi simplă fidelitate faţă de sine însuşi, o asumare de responsabilitate totală şi cu totul arbitrară13. Dacă caracterul încă metafizic, şi prin urmare nehermeneutic, al eticii comunicării ilimitate se manifesta în

repropunerea unei structuri transcendentale a raţiunii – structură găsită în fapte şi luată drept normă –, aici întoarcerea la metafizică e semnalată în toată evidenţa de către reluarea, acoperită şi nu prea, a unei filosofii a geniului creator; sigur, unul ce nu mai este legitimat de vreo originare în natura care-i dă misterioasele ei reguli; dar măcar implicit justificat de o exaltare vitalistă a creativităţii, singura care ar putea explica de ce e important ca «conversaţia să continue» 14.

Singura etică ce pare coerentă cu inspiraţia antimetafizică a hermeneuticii este poate aceea pe care a ajuns s-o formuleze, în anii de după *Adevăr şi metodă,* Hans Georg Gadamer, de numele căruia s-a legat, de altfel,

o întreagă mişcare de reabilitare a filosofiei practice 15. Preeminenţa poziţiei lui Gadamer printre eticile inspirate de filosofia interpretării (sau care trec în mod obişnuit drept etici hermeneutice) depinde şi de faptul că teoria lui pare a putea să includă motivele şi cerinţele ce se pun în valoare în etica comunicării şi în aceea a redescrierilor, şi care în acele poziţii sunt afirmate unilateral. Etica gadameriană este în întregime o afirmare a valorii dialogului, chiar dacă nu crede că dialogul trebuie să se modeleze după un ideal de transparenţă care, până la urmă, l-ar face neesenţial; iar cât despre noutatea redescrierilor, se poate spune că face din ea o trăsătură a oricărui act interpretativ, care ca aplicaţie la situaţia actuală a patrimoniului textual moştenit (legi, mesaje religioase, opere de artă, documente istorice) constituie autentica, şi singura cu putinţă de gândit (sporire de) fiinţă. De altfel, aşa cum vom aminti, *Adevăr şi metodă* revendică adevărul experienţei artei tocmai pornind de la o critică a estetismului şi a conştiinţei estetice, ale cărei trăsături sunt recunoscute chiar în discontinuitatea şi în anistorica punctualitate temporală atât de emblematic reprezentată de figura lui Don Juan cel kierkegaardian. Tocmai istoricitatea

58

stadiului etic kierkegaardian, probabil, este reperul care ajută la a se înţelege sensul eticii hermeneutice a lui Gadamer. împreună cu Kierkegaard, autorul de la care aici Gadamer se reclamă şi mai clar este Hegel: sarcina morală este pentru el aceea de a realiza ceva precum eticitatea hegeliană, înscrierea experienţelor singulare ale fiecăruia într-o continuitate de existenţă individuală, care nu se sprijină decât pe baza apartenenţei la o comunitate istorică, ce, aşa cum s-a mai spus, trăieşte în limbă. Comunitatea, la rândul ei, nu e ceva închis şi izolat într-un punct al spaţiului sau într-un moment al istoriei: aşa cum orizontul se mişcă împreună cu noi, la fel integrarea experienţelor individuale în orizonturile ce le susţin nu se încheie niciodată, medierea interpretativă nu are limite,

cum nu are limite traductibilitatea şi comensurabilitatea culturilor.

Nu numai că aceste poziţii ale lui Gadamer sunt cele mai caracteristic hermeneatice în domeniul eticii; ele sunt şi cele care au contribuit cel mai mult la popularizarea hermeneuticii, la faptul că ea a devenit o *koine.* Tocmai de aceea, pe tezele lui Gadamer, şi fără vreun spirit polemic, ba chiar urmând drumul deschis de el, trebuie înfăptuită radicalizarea nihilistă pe care înţelegem s-o propunem aici. E vorba să dezvoltăm ceea ce s-a amintit şi în legătură cu ştiinţa şi cu *Lebenswelt,* adăugându-le însă şi o altă consideraţie, anume că ideea unei moralităţi ca infinită recompunere a continuităţii (aproape un fel de lărgire şi reconstruire mereu reînnoită a cercului hermeneutic) pare expusă riscului de a concepe autenticitatea existenţei, sau viaţa bună, sau virtutea – cum s-ar mai putea spune –, în termeni de perfectă integrare într-o totalitate care, ca atare, ar fi binele. Aşa cum am încercat să arăt mai pe larg în altă parte16, există aici o reluare a idealului clasicist (cel care domină la Hegel) al unei etici-estetice ca o conciliere armonioasă a fiecăruia (sau a experienţei individuale, sau a

59

comunităţilor istorice individuale) într-un tot care valorează, probabil, numai ca prezenţă desfăşurată. Am fi oare aşa de departe de peremptoriul temeiului metafizic pe care, pentru hermeneutică, trebuie să-l dizolvăm ca rădăcină a violenţei şi a uitării fiinţei?

A reorienta în sens nihilist etica continuităţii e necesar tocmai pentru a evita un risc ca acesta care, şi pe acest teren, ar presupune o trădare a motivaţiilor specifice ale hermeneuticii şi, totodată, transformarea ei într-o foarte slabă, şi generalizatoare, filosofie a culturii. Să încercăm, în încheiere, să schiţăm încă o dată ce deosebire aduce asumarea explicită a vocaţiei nihiliste a hermeneuticii în ce priveşte etica. Până una alta, legitimitatea teoretică a încercării noastre e legată atât de cerinţa de a răspunde originarei inspiraţii and metafizice

(care aici înseamnă: nu ne putem opri la acel ideal, hegelian, al concilierii cu totalitatea), cât şi de cerinţa, strâns legată de ea, de a accepta radical propria-ne istoricitate. Pe această bază, devine clar nu numai că idealul continuităţii este istoriceşte situat – de exemplu, e legat de clasicismul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea şi de fundalurile lor; dar şi că continuitatea în care, acceptând totuşi acest ideal, e vorba să ne înscriem este continuitatea unei istorii căreia trebuie să riscăm a-i identifica un sens. Sensul istoriei modernităţii, sau al acelei epoci a fiinţei căreia hermeneutica trebuie să-i corespundă, nu pare să se poată defini altfel decât ca nihilism. Etica hermeneutică a continuităţii este în acest caz chemarea de a situa experienţele individuale într-o reţea de conexiuni ce ne apare orientată în sensul disoluţiei fiinţei, adică al reducerii caracterului impunător al prezenţei. Argumentările de care – conform versiunii habermasiene a eticii hermeneutice ca etică a comunicării – avem nevoie ca să recunoaştem şi să revendicăm preferabilitatea morală a unei anumite opţiuni sau, potrivit lui Rorty, ca să propunem altora un sistem al

nostru de redescriere, nu sunt lăsate pe seama unei capacităţi generalizatoare (transcendentale, panoramice) de a ne include în continuitatea unei tradiţii oarecare, a unei comunităţi sau ţesături sociale; doar aici şi acum etica se exprimă ca imperativ al continuităţii, dar recunoscând aceasta se reclamă şi de la un sens specific lui aici şi acum; de la o ipoteză interpretativă privind sensul (istoriei) fiinţei, care îi apare orientată spre o slăbire progresivă a caracterului impunător al prezenţei1.

Nu se va dovedi oare mai uşor, de exemplu, să argumentăm dintr-un punct de vedere nihilist, şi nu din cel al lui Habermas, Rorty şi chiar al lui Gadamer, contra unor fundamentalisme şi comunitarisme ce reînvie pretutindeni în lumea tardo-modernă? Acest exemplu, care ni se prezintă aproape spontan, nu se referă deloc la o implicaţie accidentală. Se prea poate ca epoca sfârşitului

metafizicii, căreia etica hermeneutică înţelege să-i corespundă, să fie caracterizată, pe lângă dizolvarea principiului de realitate în Babelul interpretărilor şi în fantasmagoria lumii tehnologice, şi de răspândirea unor fundamentalisme de tot felul; nu-i greu să le vedem ca pe nişte revendicări nevrotice de identităţi şi de apartenenţe, ce reacţionează la indefinita dilatare de orizonturi pe care epoca imaginii lumii, aflată în culmea ei, le poartă cu ea. Fără o clară asumare a propriei vocaţii nihiliste, etica hermeneutică ar răspunde acestei situaţii doar printr-un efort de comportare, ca şi cum ar fi vorba în substanţă de apăra un nucleu de valori ameninţate şi fatal destinate să fie răsturnate: acesta este, dacă ne uităm bine, tonul, *Stimmung-ul,* cu care umanismul hermeneutic priveşte către societatea tehnico-ştiinţifică. Heidegger ne-a învăţat însă că tehnica modernă este consecinţa directă a metafizicii platonice: lucru ce nu înseamnă, cum se crede uneori, că trebuie să căutăm la Platon originea responsabilităţii pentru stricăciunile pe care ştiinţa şi tehnica

le-au produs în umanitatea noastră. Situată în cursul istoriei metafizicii, ştiinţa-tehnică modernă, cu toate implicaţiile ei profunde pentru viaţa individului şi a societăţii, demonstrează şi o anumită logică, un fir conducător la care se poate face apel pentru a discerne ce anume merge şi ce nu. În loc să reacţionăm la dizolvarea principiului de realitate prin încercarea de a recupera nişte identităţi şi apartenenţe care sunt şi dătătoare de siguranţă, dar şi punitive, se pune problema să luăm nihilismul ca pe o *şansă* de emancipare.

Să dezvăluim lumea ca fiind conflict de interpretări înseamnă însă şi să ne recunoaştem moştenitori ai unei tradiţii de slăbire a structurilor forte ale fiinţei în orice domeniu al experienţei. Moştenitori, iar prin aceasta şi rude, fii, fraţi, prieteni ai celor de la care ne provin chemările la care vrem să corespundem. Gândirea care nu se mai concepe ca recunoaştere şi acceptare a unui

fundament obiectiv peremptoriu va dezvolta un nou sens al responsabilităţii, ca disponibilitate şi capacitate, literalmente, de a răspunde altora, de la care, fiindcă nu e fondată pe structura eternă a fiinţei, se ştie că provine. *Amica veritas, sed magis amicus Plato,* poate. O fi o întâmplare că unii filosofi (ce nu sunt suspecţi de spiritualism) astăzi vorbesc de un principiu de caritate18? Dar nu suntem astfel pe cale să descoperim, pur şi simplu, o altă valoare metafizică eternă, bună să înlocuiască valoarea de adevăr? Mai probabil, totuşi, regăsim doar un cuvânt interior tradiţiei nihiliste însăşi, un cuvânt care a fost spus cu autoritate în interiorul acestei tradiţii, şi care este poate cel mai hotărâtor dintre cele pe care filosofia, tocmai din fidelitate faţă de propria-i provenienţă, ar trebui să-l reia în stăpânire. Nu este, aceasta, o aluzie obscură şi numinoasă, un ornament retoric al discursului. În pasul ei imediat următor, explorarea semnificaţiei hermeneuticii pentru filosofie va trebui să se confrunte cu tradiţia religioasă, pornind de la aceea a

Occidentului.

62

Capitolul al patrulea

RELIGIE

Nu e o întâmplare că, dezvoltând implicaţiile nihiliste ale propriilor ei premise, hermeneutica întâlneşte caritatea, şi regăseşte astfel şi propria ei legătură cu tradiţia religioasă a Occidentului. E numai un alt mod, probabil mai radical, de a întâlni – sau: un mod de a radicaliza ulterior, pe aceeaşi linie găsită prin reflectarea asupra ştiinţei şi asupra eticii – propria-i istoricitate concretă, apartenenţa la modernitate.

Hermeneutica aparţine modernităţii întrucât numai pe baza consumpţiei principiului de realitate care, în interpretarea ei, caracterizează modernitatea, se pun bazele adevărului ei (nu mai sunt fapte, ci doar interpretări), dar modernitatea e fiica tradiţiei religioase a Occidentului: mai întâi de toate e o secularizare a acestei

tradiţii. Secularizării moderne, hermeneutica pare să-i fi fost nu doar o consecinţă (ca filosofie care se naşte din dizolvarea metafizicii obiectivităţii), ci şi, mai întâi de toate, un agent determinant: în ruptura unităţii catolice a Europei o greutate decisivă a avut noul mod de a citi Biblia, începând cu principiul luteran «sola Scriptura», dar şi, mai ales, cu exegeza raţionalistă inaugurată de Spinoza. Când Dilthey, în studiul său *Originile hermeneuticii,* vorbeşte (în legătură cu Baur) despre «eliberarea exegezei de dogmă» 1, indică un factor, pentru el fundamental, pentru ivirea hermeneuticii moderne. După Dilthey, şi dincolo de el, e clar că, pentru a deveni o teorie generală a interpretării (şi a existenţei ca interpretare) hermeneutica trebuie să înceteze de a se mai identifica cu o serie de reguli pentru înţelegerea unei categorii speciale de

texte faţă de care rămâne doar o simplă tehnică, subordonată şi instrumentală, a cărei portantă depinde în întregime de greutatea atribuită textului însuşi. Din punctul de vedere al hermeneuticii înţelese exclusiv ca instrument al exegezei biblice, adevărul existenţei este mai întâi de toate istoria revelată de creaţie-păcatmântuire, şi numai de aceasta e important să se înţeleagă, interpretând, cuvântul lui Dumnezeu încredinţat Scripturii. În acest cadru nu pare posibil să se nască o teză nihilistă cum e cea care ni se pare caracteristică pentru hermeneutica în sens filosofic, potrivit căreia nu există fapte, ci numai interpretări.

sexul dintre dezvoltarea hermeneuticii şi emanciparea de dogmă (cu alte cuvinte: către o considerare a textului sacru ca un text printre altele) pare de altfel destul de evident dacă ne gândim cât de mult a cântărit, în lectura modernă a Bibliei, mentalitatea raţionalistă ce se exprimă în mod emblematic în *Tractatus theologico-politicus* al lui Spinoza, şi care are, de altfel, precedente clare încă din hermeneutica literară mai veche (mă gândesc la interpretarea alegorică a isprăvilor zeilor lui Homer, care se conturează în filosofia greacă tocmai în

legătură cu cerinţa de a salva divinul de iraţionalitatea mitului2). În sfârşit: hermeneutica modernă se dezvoltă pe un robust fundal raţionalist, chiar dacă nu întotdeauna împins aşa de departe şi de explicit ca cel spinozist, şi pare deci cu totul firesc s-o considerăm, împreună cu Dilthey, ca pe un aspect al mişcării generale de secularizare ce caracterizează modernitatea. Lucrul pare să facă greu de explicat regăsirea' tradiţiei religioase creştine pe care am crezut c-o vedem anunţându-se în încheierea discuţiei despre etica hermeneutică şi despre principiul de caritate.

Schema lui Dilthey aşază dezvoltarea hermeneuticii într-un cadru care, potrivit expresiei lui Gadamer, nu se poate defini altfel decât ca «iluminism istoriografie» 3.

64

Tocmai dificultăţile implicit cuprinse în această perspectivă – care-i încă profund marcată de raportarea la ştiinţele naturii luate ca model metodic indiscutabil, fie şi cu toate diferenţele – explică şi esenţială imperfecţiune a teoriei şi a multor scrieri ale lui Dilthey pe această temă. Ulterioara radicalizare ontologică heideggeriană a raportului dintre temporalitate şi istoricitate a existenţei a permis să se elibereze hermeneutica de greutatea acestui model metodic. Din punctul de vedere făcut cu putinţă de analitica existenţială a lui Heidegger, ce se regăseşte, de exemplu, mai întâi de toate, la baza hermeneuticii lui Gadamer, istoria modernităţii, deşi este istoria felului cum s-a impus o concepţie scientistă a adevărului, este şi istoria unui proces în care a ajuns să se piardă conştiinţa caracterului interpretativ al oricărei cunoaşteri a adevărului din partea noastră. Evoluţia hermeneuticii – a urmat, pe un anume segment şi în anumi e aspecte ale ei, afirmarea iluminismului: chiar la Schleiermacher (care, cel puţin după Gadamer, gândeşte interpretarea ca pe o identificare cu obiectul ce trebuie înţeles, şi deci în termeni de fidelitate obiectivă); şi la Dilthey (care caută pentru înţelegere o metodă în stare să-i garanteze o validitate de tip încă ştiinţific). Dar atât contradicţiile nerezolvate şi insuficienţa globală a unor teorii ca acestea,

cât şi, mai ales, supravieţuirea unor poziţii hermeneutice mai fidele experienţei interpretative ce nu e niciodată reductibilă la termenii oglindirii obiective (Gadamer, cum se ştie, găseşte bazele teoriei adevărului hermeneutic în ideea hegeliană de experienţă a conştiinţei), justifică teza că hermeneutica, departe de a se identifica cu afirmarea iluminismului (ca iluminare efectivă a raţiunii; sau şi ca teorie doar greşită a adevărului), ar fi, în schimb, un fel de curent minoritar care supravieţuieşte în cultura modernă şi care recapătă vigoare pornind de la Heidegger şi, înainte de el, de la fenomenologie şi de la meditaţia contelui Yorck.

Nu e cazul să reconstituim aici tot acest proces care e explicat de Gadamer în ampla secţiune istorică (cea de a doua) din *Adevăr şi metodă.* Trebuie să-l amintim numai pentru că, încă o dată, ca şi în cazul temelor abordate în capitolele precedente, tocmai în poziţiile lui Gadamer putem găsi bazele unei posibile teorii standard a hermeneuticii în problema religiei, potrivit unor direcţii care sunt comune – chiar dacă sunt rareori enunţate tematic – nu numai lui Gadamer, dar şi lui Pareyson şi lui Ricoeur (nu însă şi lui Rorty). Pe baza acestei teorii standard (repetăm: deseori implicită), hermeneutica se prezintă ca o gândire fundamental prietenoasă faţă de religie, deoarece, prin critica adusă de ea ideii de adevăr ca şi conformitate verificabilă între propoziţie şi lucru, elimină şi bazele negărilor marxiste ale posibilităţii experienţei religioase. Eventual, nu oferă niciun argument pozitiv pentru a recomanda o viziune religioasă a vieţii, şi nu conţine nimic care să semene acelor *preambula fidel* ale tradiţiei scolastice; dar cu siguranţă lichidează bazele principalelor argumente pe care filosofia le-a oferit în favoarea ateismului.

Se pare că toate acestea sunt întrucâtva generalizatoare şi vagi. Şi în cazul problemei religiei, ca şi în acela – de la care am pornit – al raportului cu ştiinţa modernă, hermeneutica contemporană pare numai, sau mai ales, o teorie ce eliberează raţiunea de sclavia

idealului scientist al obiectivităţii, dar numai şi numai ca să deschidă calea unei filosofii a culturii ale cărei graniţe (şi al cărei sens) sfârşesc prin a se pierde. După ce a lichidat, mai ales prin contribuţia lui Heidegger, idealul metafizic al adevărului ca şi conformitate, hermeneutica oferă o plauzibilitate reînnoită religiei, sau şi mitului, independent de orice justificare istoristă de marcă hegeliană (ce le-ar considera nişte etape necesare, astăzi depăşite, dar şi conservate în

conţinutul lor esenţial, ale evoluţiei raţiunii). Din acest punct de vedere tot ca un semn al puterii de pătrundere al *koine*-ului hermeneutic poate fi considerată şi răspândirea în publicistica filosofică recentă, mai ales în cea italiană, dar nu numai, a utilizării de termeni şi noţiuni proprii tradiţiei mitologice şi religioase ale Occidentului, preluaţi dincolo de contextul lor originar fără nicio justificare teoretică explicită. E vorba probabil de o tendinţă ce provine din moştenirea unor gânditori ca Franz Rosenzweig sau Walter Benjamin, profund înrădăcinaţi în tradiţia ebraică, la care însă (sau măcar la primul dintre ei) nu lipseau total nişte motivări sistematice explicite. Şi uneori se legitimează în baza acceptării implicite a necesităţii, pentru filosofie, de a dialoga cu poezia – care ar juca prin urmare rolul de punte între mitul religios şi gândirea raţională, potrivit unei scheme de altfel bine documentate în istoria culturii occidentale, şi poate (dar vezi şi capitohl următor) mai semnificativ decât se crede, şi pentru o radicalizare nihilistă a hermeneuticii. Un alt motiv al răspândirii de terminologii mitologico-religios-poetice în proza filosofică actuală este de căutat şi în portanta de model, sau de repertoriu de figuri, pe care a dobândit-o psihanaliza: în forma ei jungiană, ea vorbeşte explicit de politeism5; şi tocmai de politeism vorbesc, nu arareori, într-un sens destul de apropiat de hermeneutica înţeleasă ca filosofie a culturii, şi acele teorii care înţeleg să revendice valoarea ştiinţelor spiritului6. În ultimul rând, probabil că critica hermeneutică a idealului obiectivist al

adevărului duce la recunoaşterea caracterului esenţialmente metaforic al oricărui limbaj, fapt ce justifică renunţarea la orice propunere de reducere a metaforelor (mit, poezie, etc.) la discursul propriu, care ar fi cel caracteristic *logos-ului* filosofic (o poziţie ce se poate întâlni explicit la autori hermeneutici ca Paul Ricoeur şi Jaques Derrida).

Dar toate acestea, cu diferite grade de complexitate şi

67

de bogăţie de asocieri cărora le pot da naştere, se reduc până la urmă (iar aici nu renunţăm să trecem la propriu'...) la a considera hermeneutica chiar ca pe o filosofie 'negativă, poate şi într-un sens al termenului de îndepărtată rezonanţă schelling-iană, adică la o gândire ce eliberează pozitivitatea' discursurilor mitologice, religioase, poetice, de obstacolele idealului raţionalist al adevărului ca obiectivitate.

Numai că, din nou, această eliberare este oare, la rândul ei recunoaşterea (metafizică) a faptului că realitatea e plurală, că există multe moduri, ireductibile între ele, de a spune adevărul, fără vreo instanţă supremă care să le legitimeze şi să le ierarhizeze? Simţim cum sună aici două expresii arhetipale ale tradiţiei filosofice şi religioase a Occidentului: *to on leghetai pollachos* (fiinţa se spune în multe feluri) a lui Aristotel, şi acel *«multifariam multisque modis olim loquens Deus patribus în prophetis»* al Sf. Pavel7

— Dislocate (sau, tocmai prin aceasta, metaforizate) dincolo de contextul lor: care este, în primul caz, ideea aristotelică de substanţă, în cel de-al doilea cea a unui eveniment-cheie (întruparea fiului lui Dumnezeu) care conferă sens evenimentelor multiple ce l-au precedat şi care i-au urmat, într-un fel, cam între aceste două extreme se desfăşoară nu numai problema raportului hermeneuticii cu tradiţia religioasă, dar şi aceea a semnificaţiei ei filosofice de ansamblu. E posibil, oare, aşa cum pare să se întâmple astăzi în hermeneutica-tome, să se reia noţiunea

aristotelică a plurivocităţii fiinţei fără conceptul fundamental al substanţei

— Deci fără ierarhie, fără un «prim analogat» (din nou, un semnificat propriu'), fără o instanţă metafizică supremă? Sensul de ontologie nihilistă pe care aici ne străduim să i-l recunoaştem hermeneuticii e mai degrabă rezultatul unei contaminări a pluralismului aristotelic cu – istorismul paulian. Anume: pluralismul ontologic aristotelic, fie şi

68

despuiat de referirea de bază la substanţă, rămâne o teză metafizico-obiectivistă (se spune fiinţa în multe moduri numai şi numai pentru că ea *este* în multe moduri, ireductibile desigur, însă cu toate acestea enunţate unitar în unica propoziţie descriptivă care le oglindeşte în această pluralitate a lor), care pentru hermeneutică, aşa cum am argumentat mai sus, se dovedeşte contradictorie şi de nesusţinut. Calea pentru a ieşi din această contradicţie ni s-a părut aceea de a situa afirmaţia însăşi asupra plurivocităţii fiinţei – sau, în termenii noştri, asupra caracterului interpretativ al oricărei experienţe a adevărului – în cadrul unei istorii a fiinţei (interpretată) ca istorie a slăbirii structurilor ei forte. În acest sens, pluralitatea sensurilor fiinţei se dă mai degrabă într-un cadru ca acela schiţat de Sf. Pavel.

E oare vorba iarăşi doar de o analogie, iarăşi de o alunecare metaforică, justificată pe baza emancipării metaforei de sclavia sensului propriu pe care în acest fel hermeneutica o promovează? întâlnirea eticii hermeneutice cu principiul de caritate n-ar fi altceva, din acest punct de vedere, decât un aspect al acestei alunecări; nimic mai mult decât o altă recurgere a prozei filosofice la imagini poetico-religioase, făcută posibilă de către emanciparea gândirii de idealul obiectivităţii, dar aici se prezintă o a nu se ştie câta oară configurarea caracterului contradictoriu al hermeneuticii înţelese în sensul larg, şi mai vag, de *koine.* Tocmai în timp ce-şi teoretizează propria-i istoricitate constitutivă,

hermeneutica ar declara oare că gândeşte respectiva istoricitate în baza unui model pe care-l recunoaşte că aparţine propriei ei istorii şi pe care îl acceptă totuşi liber ca pe un instrument conceptual disponibil şi utilizabil fără consecinţe, fără vreo responsabilitate aparte? Se poate, în sfârşit, vorbi de îngeri, de Trinitatea divină, de întrupare, mântuire, fără să-ţi pui problema a ce raport ne asumăm cu

sensul dogmatic pe care aceşti termeni l-au avut în tradiţia ce ni i-a transmis?

Ceea ce se cere să recunoaştem, aici, poate fi formulat în termenii ce urmează. Contrar ideii lui Dilthey (dar larg răspândită în concepţiile iluministe ale modernităţii) că hermeneutica s-ar dezvolta în forma ei de filosofie generală pe baza unei emancipări faţă de legăturile dogmatice care determinau versiunea ei de tehnică aflată în serviciul exegezei biblice, se cere să recunoaştem că ea poate să-şi regăsească sensul ei propriu de ontologie nihilistă numai dacă se recuperează nexul substanţial, de provenienţă, care o leagă de tradiţia religioasă a Occidentului. Sau iarăşi, cu alte cuvinte: hermeneutica filosofică modernă se naşte în Europa nu numai pentru că aici există o religie a cărţii ce concentrează atenţia asupra fenomenului interpretării, ci pentru că această religie are la baza ei ideea încarnării lui Dumnezeu, pe care o concepe ca *kenosis,* coborâre şi, am traduce noi, slăbire.

Accentul pus – nu, însă, arbitrar – pe întrupare ca *kenosis* rezolvă şi problema ce se deschide dacă plurivocitatea aristotelică inseparabilă de referirea la o instanţă bază, aceea a substanţei (de care nu se scapă atunci când se enunţă, tot în chip metafizic, plurivocitatea ca întemeiată în multiplicitatea *structurală* a fiinţei), se înlocuieşte cu plurivocitatea profetică enunţată de Sf. Pavel. Şi aici, se pare, rămâne totuşi o instanţă fondatoare care, într-un sens preluat de ideea hegeliană de *Aufhebung* (depăşirea dialectică), păstrează şi suprimă în

acelaşi timp adevărul profeţiilor. Într-o atare perspectivă de marcă hegeliană, Iisus Hristos nu-i dezminte pe profeţi, ci le dezvăluie sensul adevărat, dar în acelaşi timp le arată limitele, îi face neesenţiali, inactuali; adevărul lor este adevăr numai pentru că el l-a realizat cu viaţa lui şi l-a dezvăluit cu învăţătura lui. Încă o dată, Dumnezeu şi Iisus Hristos ajung

să fie gândiţi aici în lumina unei idei de adevăr înţeles ca obiectivă dezvăluire-desfăşurare a unei evidenţe care, devenind definitivă, face de prisos interpretarea. A se observa că această schemă acţionează, mai mult sau mai puţin secret, mai întâi de toate şi sub profilul de disciplină în istoria bisericii (mă gândesc aici mai ales la biserica catolică, dar nu numai): revelaţia s-a încheiat într-un fel prin venirea lui Hristos, canonul Scripturii e împlinit, interpretarea cărţilor sacre îi revine în ultimă instanţă numai papei şi episcopilor. Dar alături de această viziune dogmatico-disciplinară a faptului revelaţiei, care în definitiv ne apare dezminţită de o profundă supunere faţă de metafizica obiectivistă, străbate în istoria creştinismului un filon de gândire cu totul diferit, care se poate pe bună dreptate numi Ioachimit: Gioachino da Fiore a fost cel care a vorbit despre o a treia eră în istoria omenirii şi în istoria salvării, domnia Spiritului/Duhului (după aceea a Tatălui, anume Vechiul Testament, şi aceea a Fiului), în care iese la iveală tot mai mult sensul spiritual al Scripturii, şi caritatea ia locul disciplinei. Nu e atât vorba aici de a-l urma pe Gioacchino, totuşi 8, ci de a lua în serios *kenoza.* La această tradiţie, în sens foarte larg Ioachimită, se pot adăuga acele pagini din Schleiermacher unde se exprimă visul unei religii în care fiecare să poată fi autorul propriei sale Biblii9; sau cele ale lui Novalis, în care reestimării aspectelor estetice ale religiozităţii (imaginile, Madona, riturile) li se alătură acelaşi vis al unui creştinism care nu mai e dogmatic şi de disciplină10. Numai alianţa între rigoarea iluministă a raţionalismului antireligios şi rigoarea disciplinară a bisericilor a aşezat în general

aceste perspective la marginile istoriei gândirii moderne, ca şi cum ele s-ar reduce la o încercare de a identifica religia cu o generică religiozitate ’naturală, estetistă, sentimentală – căreia ar trebui să i se opună, în schimb, adevărata’ esenţă a religiei ca experienţă

71

a întâlnirii cu un Dumnezeu totalmente altul şi care ca atare nu ameninţă, în fond, caracterul compact al raţionalităţii visate de iluminişti, şi nici radicalitatea disciplinară, inaccesibilă oricărei secularizări, impusă de dogmatismul bisericilor.

A recunoaşte apartenenţa hermeneuticii la tradiţia religioasă a Occidentului – nu numai întrucât această tradiţie, întemeiată, cum este, pe o revelaţie scripturală, orientează gândirea spre a recunoaşte centralitatea interpretării, nici numai pentru că, eliberând gândirea de mitul obiectivităţii, hermeneutica, la rândul ei, deschide calea către ascultarea multiplelor mituri religioase ale omenirii; ci în termenii substanţiali, de legătură între ontologie nihilistă şi *kenoză* a lui Dumnezeu – înseamnă a întâlni şi aceste probleme de reinterpretare a sensului creştinismului în cultura noastră. Dacă se descoperă că hermeneutica este profund înrudită cu dogmatica creştină, această înrudire nu lasă neatinse nici sensul hermeneuticii, nici pe acela al dogmaticii. În ceea ce-l priveşte pe acesta din urmă, la care totuşi aici nu putem face menţiune decât în mod foarte sumar, pentru că nu este tema noastră principală, înrudirea cu hermeneutica produce o regândire critică a caracterului său de disciplină: acea derivă nihilistă pe care hermeneutica o citeşte în mitul întrupării şi al crucificării nu se opreşte odată cu încheierea vieţii pământeşti a lui Iisus, ci continuă cu pogorârea Sfântului Duh şi cu interpretarea revelaţiei de către comunitatea credincioşilor. Potrivit liniei pe care, fără vreo pretenţie de exactitate filosofică, propun s-o numim Ioachimită, sensul Scripturii, în epoca deschisă prin coborârea Sf. Duh, devine tot mai spiritual, deci mai puţin legat de rigoarea unor definiţii dogmatice şi

de observanţe stricte de disciplină. Nu-i greu de văzut cum pe această bază se pot citi atâtea conflicte care, mai ales foarte recent, au divizat comunitatea (comunităţile) credincioşilor şi ierarhia

72

ecleziastică, mai ales pe cea catolică, privind unele articole specifice eticii şi, în sens larg, dogmaticii (de exemplu, în ce priveşte problema sacerdoţiului feminin, care nu e numai o chestiune de morală): în general, ierarhia ecleziastică revendică semnificaţia autentică a mesajului creştin împotriva acelor interpretări ce îi apar ca secularizate, actualizate, sau de-a dreptul prea blânde şi conciliante, ale acestui mesaj. Sunt, mai mult sau mai puţin, aceleaşi lucruri care s-au spus de atâtea ori împotriva religiozităţii lui Schleiermacher şi a lui Novalis.

Dar secularizarea însăşi n-o fi, în schimb, o derivă înscrisă pozitiv în destinul *kenozeil* chiar la această întrebare conduce, în ultimă analiză, în ceea ce priveşte sensul dogmaticii creştine, recunoaşterea înrudirii substanţiale cu hermeneutica. Aceasta, pentru a lua direcţia respectivă, va beneficia, de exemplu, de teoriile despre violenţă şi sacru propuse de René Girard” – chiar dacă el nu le împinge (şi, în fond, nu se înţelege bine de ce) până la astfel de concluzii. Girard, rezumăm noi aici foarte aproximativ, vede religiile naturale ca întemeiate pe o concepţie victimistă a sacrului: atunci când izbucnesc conflicte grave în interiorul comunităţilor, modul de a le asana este de a concentra asupra unui singur ţap ispăşitor violenţa care, altfel, s-ar dezlănţui între toţi membrii. Iar deoarece ţapul ispăşitor funcţionează efectiv în reducerea violenţei, capătă şi un caracter sacral, divin. Vechiul şi Noul Testament, cu toate acestea, au sensul de a dezvălui minciuna sacrului natural violent. Iisus, în chip marcat, este cel care e trimis la moarte nu pentru că e victimă perfectă, aşa cum s-a înţeles întotdeauna, ci pentru că e purtător al unui mesaj cu totul radical, în contrast cu cele mai profunde convingeri (sacral-victimiste) ale tuturor religiilor ’naturale. Caracterul extraordinar, neobişnuit, al

revelaţiei lui (sacrul nu e violenţă sacrificială, Dumnezeu e iubire) demonstrează.

73

Între altele, că el nu putea fi doar om.

Girard, cum am spus, nu ţine să-şi amplifice tezele într-o teorie propriu-zisă a secularizării ca destin autentic al creştinismului (şi nu ca o abandonare şi negare a acestuia). Dar sunt destule motive pentru această amplificare: începând cu istoria modernităţii europene pe care ar fi prea ingenuu şi schematic s-o concepem ca emancipare de sub tradiţia creştină, în timp ce, sub multe aspecte – de la economia capitalistă (potrivit cunoscutelor teze ale lui Max Weber) până la transformarea despotismului în stat constituţional şi în democraţie, la umanizarea' generală a raporturilor interpersonale (da, chiar la acel umanitarism pe care Nietzsche îl dispreţuia atâta şi pe care, mai recent, Foucault l-a înţeles doar ca pe o rafinată manieră de a afirma o structură disciplinară capilară a societăţii) – nu se poate gândi decât ca o aplicare, desigur nu literală, şi poate deformată, a moştenirii creştine (şi, mai înainte, ebraice). Afară de poziţiile ce refuză însăşi ideea modernităţii ca secularizare (mă gândesc la Blumenberg12) – şi care nouă ni se par însuştenibile datorită unei insuficiente luări în considerare a originarii istorice a modernităţii în moştenirea antică şi medievală – obiecţiile care, în genere, şi mai ales din partea credincioşilor, se ridică împotriva acestei viziuni a secularizării ca destin propriu' al creştinismului privesc posibilitatea de a stabili un criteriu care să permită a o distinge de fenomene care nu se limitează să aplice, fie şi în mod deformat, moştenirea creştină, ci se situează explicit în afara sau împotriva ei. Ei bine, tocmai aici ar trebui să se regăsească, principiul de caritate care, poate nu întâmplător, constituie punctul de întâlnire între hermeneutica nihilistă şi tradiţia religioasă a Occidentului. Nu există nicio limită obiectivă a secularizării; augustinianul «ama et fac quod vis» e valabil şi pentru interpretarea Scripturii. Sensul recunoaşterii înrudirii cu

74

hermeneutica nihilistă, pentru dogmatica creştină (indicăm astfel conţinuturile revelaţiei neotestamentare) este punerea în lumină a carităţii ca unic conţinut decisiv al mesajului evanghelic.

Dar toate acestea – consecinţele înrudirii văzute de pe partea dogmaticii, adică: ce se întâmplă cu credinţa unui creştin care crede şi în hermeneutica în versiunea ei radicală propusă aici – nu sunt tema noastră principală. Temă care, deşi nu e abordată cu intenţii panoramice (hermeneutică şi ştiinţă, hermeneutică şi etică, hermeneutică şi religie...) rămâne orientată spre a lămuri implicaţiile filosofiei interpretării eliberate de echivocurile metafizice prin modul de a gândi raportul filosofie-religie. Tocmai în numele cerinţei de a nu cădea din nou în obiectivismul metafizic, ni s-a părut că acest raport nu s-ar putea configura nici ca pura şi simpla legitimare a mitului religios (pe baza lui *to on leghetai pollachos* al lui Aristotel, separat – dar cu ce drept? – de referirea de bază la substanţă), nici ca recunoaştere a mitului şi a religiei ca etape necesare ale unei evoluţii a raţiunii către propria-i maturitate (istorism hegelian).

În loc de aceste două tipuri de raport, căutăm aici să configurăm un altul care să ia mai în serios, ca să spunem aşa, apartenenţa hermeneuticii la modernitate, concepută mai întâi şi mai întâi ca secularizare a moştenirii religioase a Occidentului. Ideea secularizării, însă, tocmai considerată în legătură cu hermeneutica, ne-a apărut mai puţin cu putinţă de definit în chip univoc decât s-ar crede în general: în mod mai curând paradoxal, într-adevăr, hermeneutica, deşi chiar prin originile ei iluministe arată o inspiraţie demitologizantă şi raţionalistă, duce totuşi, în gândirea contemporană, la dizolvarea mitului însuşi al obiectivităţii (este sensul demitizării radicale înfăptuite de Nietzsche13) şi la reabilitarea' mitului şi a religiei. Paradoxul e acesta, în fond.

75

că – în caz că ar voi cineva să pună în forma unor

riguroase treceri logice toată discuţia desfăşurată până aici în capitolul de faţă – atrage atenţia asupra raportului mult mai intrinsec care leagă hermeneutica de tradiţia creştină: nihilismul seamănă prea mult cu *kenoza,* ca să se poată vedea în această asemănare doar o coincidenţă, o asociaţie de idei. Ipoteza spre care suntem conduşi este că hermeneutica însăşi, ca filosofie care poartă cu sine anumite legi ontologice, este rodul secularizării ca reluare, continuare, aplicare, interpretare, a conţinuturilor revelaţiei creştine, prima dintre toate fiind dogma întrupării lui Dumnezeu. Dacă în acest fel se înţelege cum anume şi de ce hermeneutica nu poate fi o filosofie prietenoasă faţă de religie numai în sensul lui *to on leghetai pollachos* aristotelic, nu e la fel de clar cum anume şi pentru ce raportul ei cu religia nu se identifică cu o poziţie de tip hegelian: potrivit căruia moştenirea religioasă creştină e interpretată, altfel spus *aufgehoben,* suprimată în forma ei şi conservată în conţinutul ei, de raţionalitatea discursului filosofic, care-i spune adevărul definitiv. Cel puţin două sunt motivele pentru care pentru hermeneutică nu e valabil acest raport hegelian de *Aufhebung*: el presupune dintotdeauna idealul obiectivităţii, care prin faptul de a coincide în cele din urmă cu subiectul face cu putinţă să vorbim despre un adevăr la care se ajunge în chip definitiv. În al doilea rând, sau numai dintr-un punct de vedere diferit, ce *Aufhebung* ar putea fi acela care se dovedeşte ca urmare a unei tendinţe kenotice ce aparţine încă de la început aceluiaşi conţinut al revelaţiei? Nu pare, în sfârşit, că se poate gândi depăşirea hegeliană decât dintr-o perspectivă de sporire, de înălţare (este chiar unul dintre sensurile lui *aufheben),* de apropiere: care sunt exact contrariul *kenozei* divine despre care vorbeşte Evanghelia.

În ultimă analiză, luarea în posesie (apropierea)

filosofică a adevărului religiei se petrece totuşi oricând printr-o lege a filosofiei, a raţiunii care se reconciliază cu sine; *kenoza,* ce se petrece ca întrupare a

lui Dumnezeu şi acum, în urmă, ca secularizare şi ca slăbire a fiinţei şi a structurilor ei forte (până la dizolvarea idealului de adevăr înţeles ca obiectivitate) are loc, dimpotrivă, printr-o lege a religiei, cel puţin în sensul că nu subiectul este acela care hotărăşte să se angajeze într-un proces de spoliere şi de nimicire interminabilă, ci la această râvnă se află chemat de lucrul însuşi. Ideea, care guvernează hermeneutica, a apartenenţei interpretului la lucrul de interpretat, sau, mai general, la jocul interpretării, oglindeşte, exprimă, repetă, interpretează, această experienţă a transcendenţei. Dificultatea de a găsi termenul pentru a spune raportul dintre experienţa hermeneutică a apartenenţei la lucrul şi experienţa religioasă a transcendenţei confirmă că nu e simplu să ieşi din tradiţionalele configuraţii metafizice ale raportului filosofie-religie (cea aristotelică a pluralismului ontologic; şi cea hegeliană a *Aufhebung-ului.* De altfel, totuşi, după o altă, foarte clară, învăţătură a lui Heidegger, şi în acest caz în privinţa tradiţiei metafizice nu se poate stabili decât un raport de *Verwindung14,* de acceptare resemnată, de continuare, de (dis) torsiune. Fapt care, aici, vrea să spună că n-ar trebui să ne mirăm dacă, în efortul de a gândi raportul dintre punctul de vedere al hermeneuticii, vom găsi şi unele aspecte ale celor două configurări metafizice amintite acum. Efectiv, gândindu-se pe sine ca moştenitoare a modernităţii, şi deci a secularizării care se înfăptuieşte în ea, hermeneutica gândeşte şi propriul ei raport cu tradiţia religioasă ca pe o provenienţă istorică având ceva din depăşirea dialectică hegeliană: în secularizarea care este hermeneutica însăşi, conţinutul revelaţiei creştine se menţine, luând totuşi forme diferite. Pe de altă parte, tocmai pentru că nu e condus de autotransparenţa finală şi de deplina reapropiere, acest

proces e numai eliberarea pluralităţii sensurilor fiinţei, potrivit liniei pe care am numit-o, din comoditate, aristotelică.

Nu reuşim să mergem mult mai departe de acest

punct: eliberarea pluralităţii miturilor, şi deci relegitimarea religiei, căreia hermeneutica i se face purtătoare, se petrece numai în virtutea unui proces de secularizare inaugurat de povestirea *kenozei* lui Dumnezeu în încarnare. Dacă această pluralitate ar fi legitimată numai în lumina unei plurivocităţi structurale a fiinţei înseşi, n-am putea în realitate s-o menţinem cu adevărat ca atare: la Aristotel nu se poate face abstracţie de substanţă; şi chiar afirmarea pură şi simplă a multivocităţii ireductibile a fiinţei ar fi tot obiect al unei afirmaţii metafizice unitare. Tradus pentru contextul ce ne interesează aici: atunci când, aşa cum se întâmplă adesea, filosofia şi, în particular, hermeneutica declară că există multe feluri de a face experienţa adevărului, deci, spre exemplu, că există mitul ca o altă cale alături de *logos,* spune aceasta tot ca *logos,* care implicit se afirmă astfel ca instanţă superioară; trebuie să se mai nască un mit sau o religie care să teoretizeze posibilitatea, alături de sine şi cu drepturi egale, a filosofiei.

Hermeneutica poate să fie ceea ce este – filosofie nemetafizică a caracterului esenţialmente interpretativ al adevărului, şi prin aceasta, ontologie nihilistă – numai ca moştenitor al mitului creştin al întrupării lui Dumnezeu. Poate că singurul filosof hermeneutic care a oferit instrumentele pentru a gândi radical această condiţie a fost Luigi Pareyson, care a conceput filosofia ca hermeneutică a experienţei religioase15, pentru care folosea, fără nicio intenţie depreciativă, termenul de mit. Filosofia, pentru el, nu poate decât să reflecteze asupra experienţei unei transcendenţe care se dă în chip originar în forma mitului, adică ca prezenţă simbolică a divinului invizibil. Caracterul mitic al întâlnirii

cu transcendenţa nu depinde de neşlefuirea facultăţilor omului care nu-i încă educat spre gândirea raţională; depinde de esenţa însăşi a transcendentalului, care se revelă numai într-o formă ce vorbeşte pentru tot omul, îl implică în toată naturalitatea lui, i se impune în

forme neapropiabile, cum este cazul mitului, al poeziei, al limbajelor dens încărcate de imagini şi de emoţii. Dar că transcendentul se dă astfel şi nu numai din cauza imaturităţii facultăţilor umane e un lucru pe care-l învăţăm doar din întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Hristos – cel puţin aşa mi se pare mie că pot dezvolta premisele lui Pareyson – nu e doar un caz special al genului revelaţie sensibilă a lui Dumnezeu; el este cel care face posibilă, prin întruparea sa, orice manifestare a divinului în simboluri. Hristos nu dezminte miturile şi poveştile zeilor falşi şi mincinoşi; le face pentru prima oară capabile să semnifice cu adevărat divinul. Dacă trebuie să luăm în serios folosirea termenului „simbol”, pe care Pareyson îl reia în semnificatul său schelling-ian, ca să indice, opus fiind alegoriei, prezenţa plină a simbolizatului în manifestarea lui sensibilă16, nu am putea nicicum să gândim că Hristos deschide calea spre a recunoaşte miturilor antice caracterul de adevăruri parţiale, provizorii, devenite apoi inactuale odată cu venirea sa; şi pentru care ar fi mai adecvat termenul de alegorie.

Consecinţele acestor premize, pe care Pareyson n-a putut sau n-a vrut să le dezvolte pe deplin, sunt bogate şi complexe. Nu e vorba numai de a repune în valoare mitologiile antice folosind, paradoxal, Evanghelia ca instrument de legitimare. Ci de a regândi, mai concret, secularizarea creştinismului în forma unei eliberări a pluralităţii miturilor, nu numai a celor antice, dar şi, mai cu seamă, a acelora din religiile cu care ecumenismul creştin se află în situaţia de a se confrunta astăzi; o eliberare făcută posibilă de întruparea lui Iisus, adică de *kenoza* lui Dumnezeu. Chestiunea ecumenismului – care se poate exprima astfel:

cum se raportează creştinismul la alte religii cu care a venit în contact tot mai intens în modernitate, şi pe care, tot în modernitate, nu le mai poate trata ca pe nişte erori, tocmai pentru că, chiar şi pe baza experienţei pe care a făcut-o întâlnindu-le (misiunile ce au venit în suita

colonialiştilor sunt o cale ce nu mai poate fi urmată), nu mai reuşeşte să se gândească pe sine ca un adevăr unic şi obiectiv, exhaustiv, metafizic – nu are importanţă numai pentru teologie şi pentru biserici; e o problemă care priveşte şi hermeneutica în calitatea de filosofie a modernităţii, în diferitele sensuri la care ne-am referit în capitolele precedente. Mai mult: se poate foarte bine ca chestiunea ecumenismului să ne apară de o asemenea centralitate numai pentru că vedem în ea, pur şi simplu, o altă configurare a problemei în jurul căreia se poartă chiar de la început discuţia noastră: aceea de a nu reduce hermeneutica la o simplă, şi metafizică, filosofie pluralistă a culturii, tendenţial relativistă şi, în definitiv, frivolă. Dar de am atinge ceastălaltă configurare, nu e fără semnificaţie pentru clarificarea sensului hermeneuticii pentru filosofie. Chestiunea ecumenismului leagă în mod hotărâtor tematica adevărului filosofic cu destinul Occidentului. Soluţia pe care hermeneutica în versiunea ei standard tinde s-o dea chestiunii universalităţii adevărului este în fond modelată, aşa cum se ştie, pe *Critica judecăţii* a lui Kant. Filosoful hermeneutic îşi propune tezele sale nu pe baza unei demonstraţii, ci aproape ca pe o judecată de gust, a cărei universalitate se realizează ca rezultat al unui consens totdeauna contingent şi tinzând să se lărgească. Oricât de mult ar fi modelul luat în posesie teoretic, riscă permanent să apară prea estetist, prea descărnat, dacă nu ia în considerare concreteţea situaţiilor istorice în care judecata este enunţată şi propusă consensului celorlalţi. Dacă ne străduim să ne închipuim condiţiile concrete în care are loc acest joc de chemare şi răspuns, ceea ce ni se înfăţişează este un cadru în care se amestecă două tipuri de experienţă, cea

estetică şi cea religioasă. Pe de o parte, atât importanţa bazilară pe care o îmbracă, pentru hermeneutică, într-un text clasic cum este *Adevăr şi metodă,* revendicarea adevărului artei, cât şi caracterul estetist al teoriei rortyene a redescrierilor, arată că

pluralitatea *Weltanschauung-urWor,* a acelor teorii cuprinzătoare de care indivizii şi grupurile nu se pot lipsi şi care nu se reduc la universalitatea demonstrativă a propoziţiilor ştiinţifice, se lasă gândită de filosofia laică numai sub categoria artei şi a esteticii; şi pe de altă parte, totuşi, un alt tip impunător de teorii globale continuă să i se opună celui modelat pe pluralitatea aperturilor artistice, lumea doctrinelor religioase şi a bisericilor. Dacă hermeneutica, descoperind semnificaţia neunivocă a secularizării, ia cunoştinţă de propria-i apartenenţă la problema istoriei salvării povestită în Biblie, nu va putea să se oprească la o viziune care, luând secularizarea în sensul ei de abandonare lineară şi progresivă a moştenirii creştine, ar vedea forma actuală a *Weltanschauung-ului* caracterizându-se ca estetică, contrariu unei configurări religioase a ei, care ar reprezenta pasul precedent, de depăşit. Nu se scapă de această poziţie a problemei mulţumindu-ne să gândim că arta şi religia, şi, eventual, filosofia, sunt doar nişte moduri diferite de accedere la adevăr, neconflictuale între ele: fiindcă astfel nu s-ar face decât să se reia sensul pur metafizic, obiectivist-panoramic, al lui *to on leghetai pollachos* al lui Aristotel. Nu pare, prin urmare, că hermeneutica poate evita să abordeze problema esteticii – nu abstract, ca experienţă specifică ce trebuie descrisă în condiţiile ei de posibilitate, alături de alte experienţe; ci în concretul şi constitutivul raport cu religia, în care a ajuns să se găsească în cursul procesului de secularizare ce caracterizează modernitatea.

81

Capitolul al cincilea
ARTĂ

Să pornim de la o experienţă care-i probabil obişnuită pentru cea mai mare parte dintre noi, cetăţeni ai lumii industriale avansate care printre îndatoririle lor de consumatori o au şi pe aceea a turismului cultural. Multora li se va fi întâmplat cu siguranţă să intre într-o duminică de

dimineaţă într-o biserică cu intenţia de a vedea frescele ce împodobesc pereţii, de a-i studia arhitectura, de a privi de aproape statui şi basoreliefuri. Dar e duminică, se desfăşoară Liturghia, credincioşii în băncile lor au de gând să se roage sau să asculte predica; turistul cultural, chiar dacă (aşa cum se întâmplă tot mai adesea) n-a fost oprit de inscripţia «interzisă intrarea turiştilor în timpul sfintelor slujbe», se mişcă cu o anumită stânjeneală, are impresia că deranjează, că nu e la locul potrivit; iar credinciosul aflat în rugăciune îl priveşte cu sentimente amestecate, deoarece pe de o parte ar trebui să-l privească cu atitudine caritabilă, respectând interesele şi scopurile care-l mână, iar pe de alta, totuşi, îi simte ciudăţenia care intră-n conflict cu ceea ce, măcar în momentul acela, i se pare sensul cel mai propriu al locului. O situaţie analoagă, simetric răsturnată, s-ar petrece dacă vreun credincios al Madonei şi al Sfinţilor ar intra în unul dintre atâtea muzee de artă unde se intră pentru a contempla estetic operele, şi ar îngenunchea dinaintea vreunui panou de altar. Această a doua situaţie este foarte puţin uzuală, ba chiar, probabil, nu se petrece niciodată; şi acest lucru e ceva la care ar trebui să reflectăm. De altfel, pe când în biserici e interzisă intrarea turiştilor numai la orele sfintelor slujbe, nu

s-a văzut niciodată vreun muzeu care să-şi rezerve vreuna din orele sale de deschidere credincioşilor ce ar vrea să se roage în faţa tablourilor cu subiect sacru. Experienţe ca acestea nu par nici atât de relevante, nici, mai ales, deosebit de problematice din punctul de vedere prevalent în estetica modernă, care s-a obişnuit să rezolve chestiunea în sensul inscripţiei «e interzisă vizita turistico-culturală în timpul sfintelor slujbe». Există un timp pentru folosirea religioasă a edificiilor sacre şi există un timp pentru folosinţa lor estetică. Nu are sens să ne întrebăm dacă ce au dreptate credincioşii care intră în Sant’ Ivo alia Sapienza numai (sau mai ales) ca să se roage, rezervând minunii arhitectonice a locului o percepţie distrată (ca aceea pe care Walter Benjamin şi-o imagina ca fiind

proprie, şi apropiată, pentru arhitectură şi pe care, în fond, o considera cea mai autentică1), sau dacă au dreptate vizitatorii interesaţi de exploatarea estetică a capodoperei lui Borromini, fiindcă cele două tipuri de interes corespund la două dimensiuni ale experienţei umane pe care (noi, modernii) am învăţat să le deosebim recunoscându-le drepturile specifice. În biserică te rogi, în muzeu te bucuri estetic de operele de artă; şi chiar şi atunci când cele două experienţe se petrec în acelaşi loc, se poate foarte bine elimina orice conflict printr-o împărţire făcută cu grijă a timpilor. Chiar dacă rămâne nu de tot rezolvată problema motivului pentru care bisericile prevăd această împărţire a timpurilor, şi nu şi muzeele. Interpretat radical, acest fapt n-ar putea să-nsemne altceva decât o intruziune a problematicii secularizării în aparenta ordine a distincţiei moderne dintre diferitele tipuri de experienţă: deosebirea diferitelor dimensiuni ale experienţei recunoaşte, desigur, fiecărei dimensiuni drepturile ei proprii; şi cu toate acestea nu poate evita să afirme o anume superioritate a acelei dimensiuni care, tocmai de aceea, teoretizează şi stabileşte aceste drepturi; în acest caz, împingând discuţia doar puţin

mai departe, este clar că dimensiunea muzeului e aceea care joacă un rol de stăpână, fiindcă în ultimă analiză şi credincioşii care se roagă în Sant’ Ivo alia Sapienza îşi văd atribuit locul lor ca momente sau figuri de muzeu’ ce trebuie respectate alături de operele de artă pe care continuă să le utilizeze pentru un scop ’nepropriu, adică nu pur estetic şi deci străin dimensiunii căreia, de fapt, ele aparţin în chip specific…

În ce priveşte arta, aşa cum se ştie, hermeneutica s-a caracterizat tocmai punând în discuţie ideologia muzeului, criticând conştiinţa estetică ca pe acea atitudine, complementară scientismului modern, care atribuie artei o dimensiune de experienţă cu totul separată de aceea în care este vorba de adevăr. Tocmai revendicând semnificaţia de adevăr al artei, aşa cum am amintit de mai

multe ori, Gadamer a deschis calea către recunoaşterea caracterului interpretativ al întregii experienţe omeneşti. Dar toate acestea, cum se reflectă ele în înţelegerea a ceea ce, din comoditate, voi numi aici experienţa din Sant' Ivo? Pare, încă o dată, că ceea ce o hermeneutică vădit conştientă de propria-i vocaţie nihilistă trebuie să facă este să reia şi să radicalizeze poziţiile hermeneutice standard care, ca şi în problema artei, circulă în filosofia interpretării devenită *koine.* Radicalizarea, cum ar trebui acum să fie clar, constă în situarea tezelor clasice ale hermeneuticii contemporane, mai ales a tezelor lui Gadamer, în cadrul istoriei nihilismului ca istorie a modernităţii, adică a secularizării.

În versiunea ei standard, hermeneutica a însemnat pentru estetică recuperarea atenţiei acordate artei ca experienţă de adevăr, contrar unei tradiţii, consolidată în modernitate şi indicată generic ca fiind kantiană şi, mai ales, neokantiană, care concepea estetica drept teorie a specificului experienţei artei şi exaltare a ceea ce Gadamer, în *Adevăr şi metodă,* a numit diferenţierea estetică. Potrivit unei scheme care de altfel este încă în vigoare şi în gândirea recentă (şi inspiră, de exemplu, ideea, de origine wittgensteineană, a unei terapii a limbajului prin minuţioasa distingere a feluritelor jocuri lingvistice şi a regulilor lor specifice), progresul filosofiei şi în general al raţionalităţii constă în punerea în lumină a diferitelor dimensiuni ale experienţei şi în lămurirea specificului lor, luat şi ca bază normativă pentru judecăţi şi opţiuni. O astfel de atitudine a filosofiei corespunde foarte fidel, cum e lesne de înţeles, modernizării aşa cum o descrie emblematic Max Weber şi cum, probabil, s-a manifestat cu adevărat în istoria ultimelor secole. Suntem deci în faţa acelei situaţii contra căreia, dimpreună cu mare parte din avangarda de la începutul secolului al XX-lea, s-a revoltat Heidegger atunci când a chemat gândirea să reamintească fiinţa. Chiar şi avangardele artistice, cu toată importanţa pe care au continuat s-o aibă în cadrul lor unele poetici de tip purist (*poésie pure, art pour l'art* etc.)

trebuie enumerate în ansamblu printre mişcările de răzvrătire împotriva tendinţei la specializarea şi separarea sferelor de existenţă, care implică şi izolarea artei într-un domeniu cu totul despărţit de sfera adevărului, de valorile morale, de existenţa socială concretă2.

Totuşi, nu e nejustificată impresia că redescoperirea hermeneutică a adevărului artei s-a oprit, deocamdată, la nişte rezultate mai curând generale. Sigur, e hotărâtor pentru modul de a ne apropia de opera de artă ceea ce ne învaţă Gadamer despre experienţa estetică ca experienţă adevărată, care-l transformă pe cel ce o face şi căreia nu i se poate face dreptate de către teorii ce continuă să se raporteze la dezinteresarea kantiană gândită în termeni tot mai dezangajaţi de orice referinţă ontologică3. Însă, odată spuse acestea, dacă adevărul pe care arta îl conţine nu trebuie să se reducă la o formă generică de înţelepciune asupra vieţii şi destinului uman (tocmai asta se şi citeşte în toate versiunile

În proză, chiar şi în cele mai puţin banale, ale poeziei), se va cere să se ia poziţii mai explicite şi mai angajante privind raportul dintre adevărul pe care-l descoperim în opera de artă şi adevărul pe care-l cercetăm filosofând şi discutând. Admit că exemplul cel mai clar al faptului la care mă gândesc aici este acea meditaţie asupra dezvoltării concrete a artelor, ce se găseşte în cea de-a doua parte, cea istorică, a *Esteticii* lui Hegel. E un exemplu ce nu-i prea departe nici de Gadamer: care, de altfel, gândeşte adevărul artei tocmai pe baza noţiunii hegeliene de *Erfahrung,* lăsând să se audă în ea ideea *defahren,* de călătorie ca experienţă care transformă şi care tocmai ca atare e purtătoare de adevăr. Faptul că Gadamer, cu toate acestea, nu înaintează foarte departe în direcţia la care ne gândim depinde încă o dată de faptul că – probabil din motive foarte serioase, de prudenţă privitoare la riscul de a nu cădea iarăşi în vreo formă de istorism rigid – el nu situează recuperarea adevărului artei în cadrul a ceea ce Heidegger ar numi istoria fiinţei4.

— Deşi o anume impresie de neîmplinire pe care o încercăm în ce priveşte estetica hermeneutică poate fi făcută să derive, cum mi se pare mie, din lipsa de asumare a întregii istoricităţi concrete a experienţei de adevăr care se dă în artă, se înţelege şi de ce apare atât de semnificativă, în discursul nostru, experienţa de la Sant' Ivo. La întrebările pe care ea le iscă nu se poate răspunde printr-o afirmare generică a portantei de adevăr a experienţei estetice, înţeleasă ca o altă cale posibilă de a se da a adevărului care poate sta paşnic alături de adevărul experienţei religioase. Nu e vorba de a voi să vedem conflicte cu orice preţ şi nici, aşa cum ar fi lesne de obiectat, de a avea în minte o concepţie a adevărului prea sistematică, intolerantă cu orice fel de pluralism. Faptul e că tocmai experienţa de tip Sant' Ivo dă o expresie mai concretă şi mai precisă senzaţiei, la început vagi, că în revendicarea adevărului artei ar lipsi ceva. Premisele care au fost dezvoltate în capitolele precedente ne-au condus să credem deocamdată că acest ceva care lipseşte esteticii hermeneutice în forma ei curentă (aceea pe care o numim teoria hermeneutică standard) s-ar putea găsi reflectând asupra raportului, probabil conflictual, dintre artă şi religie sau, spus în alţi termeni, şi asupra destinului artei în legătură cu procesul secularizării moderne.

E o temă ce pare destul de puţin frecventată în estetica recentă, dar are precedenţe ilustre şi rădăcini teoretice foarte profunde şi cu totul respectabile. Nu se simţeau probabil în polemică, ci numai într-un raport de continuitate şi de completare, cu Kant – şi anume, cu bazele înseşi ale esteticii moderne – cei trei părinţi fondatori ai idealismului german, Hegel, Hölderlin şi Schelling, atunci când alcătuiau în idee acel proiect ce ne-a fost transmis în fragmentul cunoscut sub titlul *Alteste Sistemprogramm des deutschen Idealismus5.* Aici artei, şi mult mai specificat poeziei, îi este atribuită datoria de a pregăti realizarea acelei domnii a libertăţii pe care revoluţionarii parizieni încercaseră, în zadar, s-o instaureze (textul datează dintr-un moment în care cei trei

prieteni deja nu mai cred în revoluţia franceză, ca pe timpurile înfrăţirii lor din seminarul de la Tübingen). Reînnoirea ce se caută aici e mai degrabă asemănătoare cu cea la care se gândea Schiller în *Scrisori despre educaţia estetică a omului* (1795). Schelling, Hölderlin şi Hegel cred că domnia libertăţii, în care «ne aşteaptă o *egală* desfăşurare a *tuturor* forţelor, ale fiecărui individ, ca şi ale tuturor indivizilor», se va putea realiza pe baza unei «religii sensibile» de care are nevoie nu numai masa, dar şi filosoful. Ea va fi caracterizată de «monoteism al raţiunii şi al inimii, politeism al imaginaţiei şi al artei», şi se configurează ca o «nouă mitologie», care însă «trebuie să fie în serviciul ideilor, trebuie să devină o mitologie a *raţiunii».* Multe trăsături ale acestei mici scrieri, începând cu

rândurile iniţiale, arată că autorii se simt urmaşi ai lui Kant, ai acelui Kant pentru care frumosul conta ca simbol al moralităţii. E bine să amintim acest spirit de fidelitate faţă de kantianism mai ales ca să înţelegem că *Sistemprogramm-ul* enunţa poziţii deloc străine de curentul principal al esteticii moderne. Numai în cursul secolului al XX-lea, prin impunerea scientismului pozitivist şi, de asemenea, în bună parte, neokantian, dezinteresul pe care Kant îl atribuie experienţei estetice devine totală dezangajare a artei în ce priveşte adevărul. *Sistemprogramm-ul* atestă că se putea interpreta kantianismul, chiar şi cel din *Critica judecăţii,* într-un sens care accentuează legătura dintre artă şi religie. Religia simţitoare despre care fabulează autorii este poate cea mai emblematică configurare ideală a unei arte care se concepe explicit ca religie secularizată. Acolo termenul secularizare indică, desigur, că, pe de o parte, nu mai este vorba de religia în forma ei originară (un alt pasaj al scrierii se referă şi explicit la necesitatea de a «răsturna superstiţia, de a persecuta clerul care de câtva timp se preface că dă crezare raţiunii»); dar, pe de altă parte, mitologia poetică ce trebuie să înlocuiască religia

moşteneşte în felul ei datoria şi conţinuturile ce erau proprii acesteia.

Poziţiile privitoare la artă, religie, mitologie nouă ce se exprimă în *Sistemprogramm* i-au apărut în general esteticii filosofice ulterioare ca fiind prea legate de idealismul german, şi cu atât mai mult de faza lui romantică, pentru a putea fi preluate. Ceea ce s-a impus în filosofia artei din secolele al XIX-lea şi al XX-lea a fost în schimb ideea că progresul, atât al esteticii teoretice cât şi al artelor ca atare, se identifică cu specializarea experienţei estetice, cu constituirea ei *juxta propria principia* în pofida oricărui amestec întâmplător cu alte activităţi şi alte sfere de interes şi de valoare (o poziţie de felul acesta, în ciuda istorismului ei integral, este şi aceea a lui Croce, cu a sa «dialectică a celor

distincte»). Dar chiar şi în esteticele ce funcţionează de-a lungul acestei orientări, raportul artei cu religia rămâne cel constitutiv, cel puţin în sensul că, în istoria culturii occidentale, confuzia din care arta trebuie să se sustragă pentru a-şi afirma propria specificitate şi a exercita, deci, funcţia ce-i este proprie este în principal, şi chiar exclusiv, confuzia cu religia. Este ceea ce se vede în mod exemplar în *Estetica* lui Lukács, istorist şi el, ca şi Croce, şi totuşi adânc pătruns de spirit neokantian. Potrivit lui Lukács dimensiunea estetică a experienţei se constituie şi se clarifică teoretic, în modernitate, tocmai printr-un proces de emancipare din acea dependenţă care, în antichitatea târzie şi în Evul Mediu, a legat întotdeauna artele (mai ales pe cele figurative, care, însă, sunt cele mai determinante din punct de vedere social, în care «se petrec mari cotituri spirituale» 6, de teologie şi de Biserică. Superioritatea artei emancipate de religie asupra celei care înfăptuia mandatul ecleziastic de a servi de Biblie a săracilor nu e întemeiată, potrivit lui Lukács, numai pe specificitatea atinsă a funcţiei ei ’naturale – chiar dacă sunt foarte greu de distins diferitele motive, printre care acesta are cu siguranţă o parte determinantă. Lukács

consideră în general că, printre formele de oglindire a obiectivităţii, forme prin care se urmăreşte scopul uman general de a «conserva, menţine, îmbogăţi viaţa» speciei, arta şi ştiinţa realizează o depăşire dialectică a individualităţii empirice a individualului şi prin aceasta îi permit să «mânuiască în mod adecvat» (deoarece e social), instrumentele ce trebuie să servească acestei conservări a vieţii speciei7. Inferioritatea religiei constă, în schimb, în faptul că în ea individualitatea (mai întâi de toate ca nevoie de supravieţuire a insului) tinde să se conserve ca atare şi, prin asta, incapabilă să medieze cu lumea, îşi opune sieşi transcendenţa divină faţă de care nu se poate afla decât într-un raport de supunere şi de credinţă iraţională8. Amintesc aici poziţiile lui Lukács doar pentru că

ele oferă un exemplu de felul cum o considerare nu doar abstractă şi teoretică, dar chiar şi concret-istorică a artei moderne nu poate să nu întâlnească problema secularizării ca pe una centrală. Am mai putea apoi să ne întrebăm şi până în ce punct sfârşeşte Lukács pentru a regăsi un soi de limită secularizării în acea Biserică de tip nou care este partidul comunist: emanciparea artei de individualismul (fideism, iraţionalism) în care rămâne închisă religia nu trebuie, după el, să deverseze în poeticele avangardei, marcate de acelaşi păcat individualist şi iraţionalist; ci într-o artă care să menţină capacitatea de a transcende sfera individualităţii căpătând o semnificaţie socială explicită. Nu s-o fi gândind oare şi Lukács, aici, tot la o formă de mitologie raţională capabilă să funcţioneze ca mitologia creştină în arta medievală, care conferea conţinutului artei «naturaleţea şi evidenţa fenomenului nemijlocit» 9 (fără de care, probabil, e greu de gândit însăşi posibilitatea unei experienţe estetice…)?

Dacă într-adevăr, aşa cum s-ar putea pe drept cuvânt argumenta, Lukács sfârşeşte prin a regăsi Biserica, sub formă de partid, clasă etc., la sfârşitul procesului său de emancipare a esteticului de dependenţa faţă de religie, itinerarul său de gândire ar putea fi luat ca exemplu al

unui proces de secularizare eşuat, şi eşuat tocmai fiindcă, nerecunoscând ambiguitatea noţiunii de secularizare însăşi, sfârşeşte prin a crede că a lăsat definitiv în urma sa o legătură cu religia care, însă, continuă să funcţioneze cu atât mai puternic, cu cât se vrea mai puţin a fi recunoscută10.

Ambiguitatea – şi chiar fecunditatea, odată ce a fost tematizată – a legăturii care subzistă între religie şi artă înţeleasă ca moment al procesului de secularizare modern se simte, mai net chiar şi decât la Lukács, în deja amintita scriere a lui Walter Benjamin, *Opera de artă în epoca reproductibilităţii ei tehnice.* E adevărat că inamicul ce trebuie învins, în cazul acesta, este încă o dată caracterizat cu

un nume religios, valoarea de cult atribuită operei şi acelui *hic et nunc* al ei, ca şi cum opera de artă ar fi un fetiş înzestrat cu puteri magice (de aici importanţa autenticităţii operei; şi, ca urmare, valoarea ei de piaţă). Dar valoarea expoziţională care poate în sfârşit să se elibereze odată cu avântul mijloacelor de reproducere tehnică a operelor, şi mai ales în artele care sunt prin natura lor reproductibile, ca cinematograful, trimite la o experienţă estetică ce nu mai e specializată, muzeală, fetişistă, şi care e gândită, de exemplu, prin raportare la percepţia distrată pe care locuitorii oraşelor de artă o rezervau monumentelor lor, în esenţă după modelul mitologiei raţionale care era idealul din *Sistemprogramm.*

Dificultatea lui Lukács, şi probabil şi a lui Benjamin şi poate şi, în general, a esteticii moderne, care simte ca prea strâmte graniţele doctrinei kantiene şi neokantiene ale dezinteresării estetice, constă, din punctul de vedere pe care tocmai încercăm să-l lămurim aici, în faptul că nu se reuşeşte a se gândi secularizarea în toată însemnătatea ei: dezvoltarea artei ca fenomen specific (şi a esteticii ca teorie) apare legată de emanciparea artei de religie; dar semnificaţia experienţei estetice, odată ce dorim a o surprinde în specificitatea ei, trimite încă o dată la un

domeniu ce nu se lasă definit decât prin referire la experienţa religiei şi a mitului. E firesc să ajungem să înţelegem aceasta tocmai pornind de la critica pe care hermeneutica o aduce în privinţa conştiinţei estetice şi a diferenţierii artei. Vreau să spun că această critică, ce la Gadamer pare să aibă mai cu seamă sensul unei premise teoretice având ca finalitate, esenţialmente, recuperarea adevărului artei şi, ca urmare, a tuturor experienţelor care sunt obiect al ştiinţelor spiritului, trebuie să recunoască mai explicit propria-i legătură cu intenţiile, sau cel puţin cu problemele ce se agită în acel *Sistem programm* al lui Schelling şi al prietenilor săi. Dar cum versiunea lui Lukács a Meii de secularizare este una unilaterală (şi, într-un sens puţin diferit, şi cea a lui Benjamin), tot unilaterală ar fi şi o teorie care, cum e cea ascunsă în chip obscur în *Sistemprogram,* ar voi să extragă din ideea că arta îşi are rădăcinile în religie programul unei pure şi simple întoarceri la aceste rădăcini.

Dar atunci, ce-ar însemna? E sigur că, odată ce s-a înţeles toată importanţa criticii gadameriene a conştiinţei estetice (care, aşa cum am încercat, în altă parte, să demonstrez, găseşte o corespondenţă în repulsia poeticelor avangardei istorice faţă de diferenţierea estetică ce prevalează în filosofia dintre secolul al XIX-lea şi al XX-lea11), se pierde orice interes pentru esteticele sistematice, care se îndârjesc să definească specificul experienţei artei şi să extragă din el criterii de evaluare sau, oricum, nişte baze pentru o resistematizare a experienţei în lumina unei concepţii a filosofiei înţelese, în chip kantian, ca reflecţie asupra condiţiilor ei de posibilitate. Estetica nu mai poate să fie, din acest punct de vedere, reflecţie asupra purelor şi simplelor condiţii transcendentale de posibilitate ale experienţei artei şi frumosului, ci trebuie să devină ascultare a adevărului care se deschide în opere. Dar cum se va înfăptui această ascultare? Am amintit deja că anevoie poate fi ea identificată cu o sforţare generală de a extrage adevăruri filosofice, existenţiale etc. din poezie; lăsând la o parte

neproductivitatea ei, această metodă ar fi şi prea puţin apărată teoretic, dacă experienţa de adevăr care se dă în artă va fi înţeleasă, în sensul lui Gadamer, ca un proces de transformare în care cititorul operei e antrenat (odată cu opera însăşi – să nu uităm aceasta – care primeşte de la interpretări o reală sporire de fiinţă). Adevărul, la urma urmei, nu poate fi gândit de către hermeneutică după modelul enunţului; la o adică, chiar şi acea experienţă de adevăr ce are loc pe baza unui enunţ (ajung să aflu ceva.

descopăr o lege ştiinţifică etc.) este astfel numai întrucât îl transformă pe cel care e implicat în el. Deci, a regăsi adevărul artei nu poate să însemne nici pe departe a răsturna în proză poezia, a extrage enunţuri din opere picturale etc. Mai puţin banale par acele poziţii ce insistă asupra adevărului operei ca «apertură a unei lumi», potrivit expresiei lui Heidegger, care, însă, se poate înţelege în sensuri ce contează pentru mare parte din estetica contemporană, de la Ernst Bloch la Mikel Dufrenne, la istorismul diltheyan şi la Lukács însuşi. O linie de demarcaţie se poate stabili între aceste diferite poziţii, care de altfel nu se reclamă toate explicit de la Heidegger, pe baza dimensiunii temporale care este din când în când privilegiată. Ernst Bloch12 preferă fără îndoială dimensiunea viitorului, aşa încât apertură de lume pe care opera o produce este în fond de tip profetic (dar, prin aceasta, este şi legată de un fir roşu emancipativ care într-un fel oarecare este deja prezent în istorie). Dufrenne, care vorbeşte despre operă ca despre un «quasi subiect» 13, cu o expresie foarte fericită şi nespus de utilă chiar şi pentru a înţelege plauzibilitatea' poziţiei heideggeriene înseşi (care altminteri ar putea să pară modelată prea emfatic şi exclusivist după operele epocale: Homer, Biblia, Dante, Hölderlin...) pare să prefere dimensiunea prezentului, cel puţin în sensul că întâlnirea cu opera este întâlnirea cu o altă viziune asupra lumii (dar, la Dufrenne, şi printr-un alt aspect al lumii ontologic reale, nereductibile la o viziune subiectivă) care o modifică pe a

noastră, nu printr-un lucru' ce se integrează paşnic în lumea aşa cum este ea. Poziţii ca cele ale lui Lukács, Dilthey14 şi Gadamer sunt orientate spre a citi opera de artă mai întâi ca mărturie istorică. Cât despre Heidegger, care a enunţat în modul cel mai radical teza operei ca punere în operă a adevărului, pare, în ciuda tuturor aparenţelor, apropiat mai ales de această din urmă poziţie: cu precizarea că, pentru el, capacitatea proprie a artei şi a poeziei de a dezvălui adevărul diferitelor lumi istorice depinde de forţa inaugurală pe care, în privinţa acestor lumi, o posedă cuvântul poetic, fapt pentru care e just şi să citim estetica heideggeriană ca pe o teorie profetică a artei. În ce sens – şi acesta e ultimul punct pe care încerc să-l ilustrez aici – recunoaşterea artei ca fenomen de secularizare, şi deci şi a legăturilor ambigui ce o unesc, dar o şi separă, de religie, poate să constituie un moment decisiv în a preciza, şi a radicaliza în sens nihilist, teza hermeneutică a artei ca punere în operă a adevărului? Sau, spus în alţi termeni mai simpli, ce legătură are experienţa de la Sant' Ivo cu revendicarea hermeneutică a adevărului artei şi cu posibilitatea de a ne orienta printre multele semnificaţii pe care ea le poate avea şi le-a şi avut de fapt?

Primul pas pentru a lămuri această conexiune este, cum s-a menţionat, critica gadameriană a conştiinţei estetice, ca şi a acelui corespondent social al ei, care este muzeul 15. Totuşi, câtă vreme ne mărginim să declarăm că în contemplarea operei de artă nu-i în joc numai conştiinţa estetică, ci se petrece o întâlnire cu adevărul (fie el şi cel prea romantico-profetic al lui Bloch; adevărul altor lumi istorice sau al altor interpretări personale ale lumii...), care-l transformă pe cel cuprins în ea, se pare că rămânem în cercul acelei filosofii pluraliste a culturii care ni s-a părut, în capitolele precedente, prea plină de amprente metafizice ca să poată fi considerată autentic fidelă inspiraţiei ontologice care stă la baza hermeneuticii secolului al XX-lea; şi ca să poată justifica ceea ce ni s-a părut a fi sensul experienţei de la Sant' Ivo luată aici ca

emblemă a întrebărilor la care estetica curentă din teoria hermeneutică standard nu reuşeşte să răspundă.

Însă, iarăşi: dacă nu-i asta – dacă nu e căutarea adevărului operei ca apertură de lumi istorice, profeţie, document, sau simplă schimbare de perspectivă – ce este? încă o dată va trebui să ne întoarcem la textele canonice (pentru noi) ale hermeneuticii; şi în speţă, nu numai la mult citatul studiu *Originea operei de artă,* ci mai ales la conferinţa heideggeriană din acelaşi an, despre *Hölderlin şi esenţa poeziei,* având în vedere şi comentariile la poeţi care se găsesc în *Cărări întrerupte* şi în mai târziul studiu *Pe drum către limbaj.* Conferinţa este o adevărată *summa* a temelor cu care ne-am confruntat în capitolul de faţă, şi oferă indicaţii preţioase pe care Heidegger însuşi nu le-a dezvoltat în sensul în care ne interesează aici, dar care pot să fie în chip legitim preluate şi utilizate în contextul nostru. Ceea ce deducem din conferinţă17 sunt mai ales două puncte, asupra cărora critica heideggeriană nu-şi opreşte în general atenţia. Hölderlin este ales de Heidegger ca să vorbească de esenţa poeziei pentru că, spre deosebire de alţi poeţi în a căror operă această esenţă se desfăşoară, de asemenea, este poetul poetului. «Poezia lui Hölderlin e purtată de destinul său poetic să cânte esenţa însăşi a poeziei» 18. E o temă la care Heidegger ţine mult, dacă o repetă şi la începutul studiului *De ce poeţii!*, care-şi ia titlul de la un vers din Hölderlin, chiar dacă mai apoi se referă la Rilke, considerat şi el un poet al poeziei, deoarece cântă în vreme de privaţiune (versul hölderlinian sună de fapt «Wozu Dichter în dürftiger Zeit?», «De ce poeţii în vremuri de restrişte?»). Critica heideggeriană tinde în general să lase de o parte această justificare iniţială a alegerii lui Hölderlin (sau a lui Rilke), ca şi cum ar fi o justificare pur retorică, şi trece imediat la a lua în considerare ceea ce Heidegger scoate, din lectura textelor, pentru înţelegerea destinului acelei epoci paupere care este epoca metafizicii. Dar ceea ce importă mai cu seamă e tocmai constatarea că poeţii cărora filosofia li se poate adresa, astăzi, în epoca sfârşitului metafizicii, sunt

poeţii care vorbesc despre esenţă (de *Wesen:* de destinul istoricoontologic; nu, desigur, despre natura veşnică) a poeziei, înţeleg să spun că, deşi nu întotdeauna (mai ales în *Cărări întrerupte* şi în *Pe drum către limbaj)* discursul heideggerian se menţine explicit fidel acestei accepţii, ceea ce citeşte el în poeţi este mai întâi de toate şi în chip fundamental un ansamblu de idei despre poezie, despre destinul poeţilor, despre condiţia – nu eternă, ci situată, «în timp de sărăcie» – a artistului. Şi – al doilea punct care pare deosebit de semnificativ pentru chestiunea secularizării care ne interesează aici – condiţia poetului se defineşte în special ca aceea a unei punţi de legătură între zei şi popor; dar faptul că e intermediar nu e o funcţie definită paşnic: «poetul însuşi nu aparţine nici acelora, adică zeilor, nici acestuia, adică poporului. El este un expulzat». De aceea, pare să înţeleagă el, Hölderlin e poet despre poezie, nu «prin lipsă de substanţă cosmică», ci «pentru că se apleacă să gândească despre adâncul şi centrul fiinţei». Toate acestea sunt valabile pentru poetul din timpul nou pe care Hölderlin îl întemeiază (nu îl oglindeşte, pur şi simplu); este «timpul zeilor fugiţi şi al zeului care vine» (.

Cum am mai spus, intenţionez să extrag din acest text heideggerian, cel puţin aici, doar unele indicaţii de maximă. Sau chiar să subliniez numai cum anume, din punctul de vedere al problemelor ce s-au pus de către experienţa din Sant' Ivo, paginile lui Heidegger arată semnificaţii care în general nu sunt luate de ajuns în considerare; nu numai faptul că Hölderlin e citit ca poet al poetului, cu tot ce aceasta poate evoca apropo de autoreflexivitate (conştiinţa critică a condiţiei artistului, a limbajelor lui etc.) proprie avangardelor de la începutul secolului al XX-lea; dar şi faptul că esenţa istorico-ontologică a poeziei e legată în mod determinant de funcţia religioasă a poetului, de rolul său de legătură între popor şi zei şi de căutarea sa în momentul absenţei zeilor străvechi şi al zeului ce trebuie să vină. Toate

acestea, potrivit unei atitudini pe care am văzut-o deja în capitolul precedent vorbind despre uşurinţa cu care anumiţi filosofi contemporani utilizează metafore religioase fără a le justifica şi fără să ia în considerare greutatea lor concretă, istorică şi doctrinală, sunt puse în genere pe seama unui anume romantism heideggerian: dacă vorbeşte despre zei, e pentru că vorbeşte de poeţi, şi mai ales despre un poet ca Hölderlin, aşa de profund împlântat în nostalgia clasicistă pentru Grecia şi într-o anume viziune a creştinismului în legătură cu mitologia antică… Din nou chestiunile *Sistemprogramm-ul*|*x*| (căruia îi auzim repetat ecoul în aceste pagini din Heidegger), lucruri de care estetica modernă s-a eliberat de mult, şi care la Heidegger trebuie citite şi interpretate, ba chiar demitizate, pentru a lămuri concepţia lui despre metafizică şi despre criza acesteia…

Contrar unei astfel de viziuni reductive a acestor teme (poezia poeziei, zeii plecaţi şi zeul care trebuie să vină) efortul hermeneutic de a privi, arta din afara unor perspective estetice şi în lumina unor concepţii despre operă ca fapt de adevăr trebuie să dezvolte o nouă sensibilitate a acestor două întrebări: adevărul artei pe care filosofia trebuie să caute să-l înţeleagă nu e atât ceea ce poeţii şi artiştii spun (până la anumite versiuni în proză banale ale operelor lor) ci semnificaţia ontologică, pentru istoria sensului fiinţei, ce se poate surprinde în destinul artei şi al poeziei în epoca sfârşitului metafizicii; iar această epocă poezia ne invită s-o privim ca epocă a zeilor fugiţi şi a aşteptării (destul de problematice) a unui zeu care vine; în sfârşit, ca epocă în care centrală este problema secularizării.

Sunt astfel doar definite două direcţii în care reflecţia estetică inspirată din hermeneutică trebuie să meargă, şi nimic mai mult. Totuşi, chiar şi numai indicarea acestor direcţii conţine unele elemente substanţiale pe care, fără nicio pretenţie de sistem, voi încerca să le explic în

încheiere.

Întâi de toate, dacă-i valabilă interpretarea pe care am propus-o despre insistenţa lui Heidegger privitor la poezia poeziei, estetica filosofică va trebui să dea cont de adevărul artei mai ales încercând să înţeleagă ce anume înseamnă, pentru destinul fiinţei, statutul social al artei în epoca noastră; deoarece e relativ lipsit de interes, şi adesea cu totul zadarnic, să se creadă că Heidegger şi hermeneutica ne împing la a căuta să extragem teze filosofice din poezie, din literatură, din artele figurative. Dar afară de aceasta, pentru a ne mişca în direcţia unei ontologii istorico-destinale a artei, ar fi nevoie să căutăm să aprofundam motivele ce l-au făcut pe Heidegger să-şi concentreze atenţia numai asupra aperturii adevărului care se dă în opera de artă, şi nu asupra altor moduri de a se da ale adevărului despre care vorbeşte pagina deja amintită din studiul *Originea operei de artă*. În prima aproximare, motivele acestei alegeri sunt cu siguranţă şi cele pe care am crezut deja că le identificăm (în capitolul al doilea). Dar probabil că ele conduc la un motiv mai radical, cel de care depind, şi anume centralitatea cu totul particulară pe care, în epoca metafizicii şi a sfârşitului ei, adică în modernitate, arta o capătă faţă de alte forme ale culturii. Accentul pus pe artă şi pe figura artistului e un fenomen caracteristic sub multe aspecte epocii moderne, care culminează în romantism, în conexiune cu teoria kantiană a geniului şi cu nevoia unei noi mitologii exprimată în texte ca acel *Sistemprogramm*. Însă, această adevărată mitizare a figurii artistului nu se înţelege decât în cadrul unei culturi care tinde să substituie arta religiei, cel puţin, dar şi aceasta e semnificativ pentru clasele culte. Această încadrare, care corespunde vidării sacrului în epoca modernă, presupune, printre alte lucruri, o pierdere de substanţialitate (spus în termeni hegelieni) a artei, ce se exprimă şi printr-o izolare treptată a artei înalte faţă de gustul maselor; acestea rămân prizoniere ale *Kitsch-x||xn* în care, paradoxal şi în formă

I

caricaturală, pare să se realizeze ’noua mitologie visată de romantici. *Kitsch-ului,* esteticile cele mai critice şi mai militante, cum este cea a lui Adorno, ştiu să-i opună numai afirmarea avangardistă a unei purităţi a artei ce se transformă programatic în afazie21. Din contră, estetica inspirată din hermeneutică se arată mai atentă cu existenţa socială a artei, şi cu aspectele cele mai problematice ale artei de masă, cum ar fi muzica rock22.

Mai ales această din urmă direcţie (nu doar cea a rockului, evident, ci a semnificaţiei sociale a artei) este cea în care pare că trebuie să se meargă, chiar dacă se cere să fim conştienţi de riscul tot mai responsabil de a ne trezi legitimând în grabă noile arte reproductibile, confundând adevărul operei cu puterea ei de ’narcotic sau cu succesul ei de marfă.

Estetizarea pe care, pe drept cuvânt, o indică mulţi ca pe un aspect caracteristic vieţii sociale postmoderne23, are, mai ales, şi un sens legat de modernitatea târzie ca istorie a slăbirii fiinţei. În capitolele anterioare am căutat să arătăm că adoptarea unei interpretări nihiliste a modernităţii furnizează şi criterii de apreciere şi orientare, de exemplu, întâi de toate pe terenul eticii. Va fi fiind valabil acest lucru şi în cazul esteticii? E sigur cel puţin că o concepere a artei inspirate din nihilismul ontologico-hermeneutic pe care am încercat să-l schiţăm în linii mari nu va închide ochii la transformările pe care experienţa estetică le-a suferit şi continuă să le sufere în societăţile tardo-industriale. Nu se va încăpăţâna, spre exemplu, să caute adevărul artei numai în locurile înalte şi tradiţional recunoscute, ci va privi şi, mai ales, către esteticitatea difuză pe care şi-o impregnează lumea mărfurilor, a informaţiei, întreaga viaţă colectivă. Apărarea ei împotriva unei pure şi simple apologii a existentului va consta în principiile critice pe care va şti să le extragă din propria-i inspiraţie nihilistă şi într-un chip special din recunoaşterea legăturii pe care procesul secularizării o păstrează între

experienţa estetică şi tradiţia religioasă. Intră probabil în cadrul acestei apropieri şi acel ansamblu de fenomene de identificare şi de experienţe de comunitate care au loc astăzi în anumite forme de artă a tinerilor (de la sentimentul comunitar ce se trăieşte în marile concerte rock, până la identitatea colectivă pe care grupuri de iubitori ai aceluiaşi tip de muzică o stabilesc între ei: punk şi alţii de felul lor...). Dacă am spune că limita dintre ceea ce contează şi ceea ce nu contează în aceste experienţe e marcată de fidelitatea lor mai mare sau mai mică faţă de firul conducător al nihilismului (reducere a violenţei, slăbire a identităţilor tari şi agresive, acceptare a celuilalt, până la caritate) nu am interpreta fidel sensul vocaţiei nihiliste a hermeneuticii?

Însă toate acestea sunt doar exemple de teme pe care o estetică de inspiraţie hermeneutico-nihilistă ar trebui să le abordeze, cu o mai mare amploare şi în mod mai extins şi analitic decât reuşim noi deocamdată să facem aici. Mai ales evoluţiile inspirate de către experienţa Sant' Ivo se dovedesc şi ele aici doar foarte sumar amintite. E posibil, aşa cum ni s-a şi întâmplat să observăm, ca secularizarea să stabilească între artă şi religie un raport complex de acţiune reciprocă. Neesenţialitatea la care a ajuns, în anumite manifestări ale ei, arta contemporană (care adesea se adresează doar unui public de specialişti, de artişti implicaţi în aceeaşi muncă, sau de comercianţi care le exploatează permanenta valoare de cult, prin urmare, foarte anacronic, conexiunile cu religia), se explică probabil prin faptul că secularizarea a fost realizată şi trăită doar ca părăsire a oricărei rămăşiţe de iluzie în ce priveşte capacitatea şi datoria artei de a juca un rol de 'nouă mitologie, de religie raţională, în fine, de loc în care o societate, sau anumite grupuri sociale, se recunosc pe ele însele şi convingerile pe care le împărtăşesc. Secularizarea, cu toate acestea, constă în chip vădit în faptul că nu mai există un unic orizont împărtăşit, şi deci că experienţa artei, chiar şi ca mitologie şi religie raţională, este esenţialmente o experienţă

plurală24. Ne putem oare imagina că conştientizarea legăturii de derivare dintre artă şi religie atinge, într-un oarecare sens, şi modurile experienţei religioase de astăzi? Dacă arta poate să-şi regăsească propria-i esenţialitate devenind conştientă de propriu-i statut de religie secularizată, religia ar putea găsi în această legătură un motiv de a se gândi pe sine în termeni mai puţin dogmatici şi disciplinari, mai estetici, mai conformi cu acea a treia etapă, acea eră a spiritului care era probabil una dintre ideile inspiratoare ale *Sistemprogramm*-ului. Încă ne aflăm în momentul acela, şi nu există niciun motiv să ne ruşinăm de asta.

APENDICE

Apendice 1

ADEVĂRUL HERMENEUTICII

Cum vorbeşte ontologia hermeneutică despre adevăr? Această întrebare trebuie să răspundă la bănuiala, avansată din mai multe părţi, că hermeneutica e o poziţie filosofică relativistă, antiintelectualistă, iraţionalistă, în cel mai bun caz, tradiţionalistă. Pentru că în ea lipseşte acea instanţă a adevărului pe care tradiţia metafizică (folosim aici cuvântul în sensul lui Heidegger) a gândit-o mereu în termenii evidenţei (faptul că lucrul se dă necontroversabil, favorizat de aplicarea de strategii oportune) şi ai conformităţii propoziţiei cu (evidenţa) lucrului şi a stării de lucruri. Critica heideggeriană adusă noţiunii de adevăr ca (şi) conformitate pare să priveze hermeneutica de această instanţă, şi chiar s-o pună în imposibilitatea de a salva fenomenele, de a da seama de experienţa adevărului pe care toţi o facem, fie când revendicăm valabilitatea pentru

toţi a unei afirmaţii, fie atunci când propunem o critică raţională a existentului (o tradiţie mitică, un *idolum flori,* o structură socială injustă), fie când, mai ales, corectăm o opinie falsă, trecând de la aparenţă la adevăr. Fără o idee oarecare de evidenţă, *adică* de conformitate, mai este posibil să asigurăm aceste prestaţii ale noţiunii de adevăr, fără de care gândirea pare să abdice de la vocaţia ei?

La o astfel de întrebare se poate răspunde numai încercând să reconstruim, sau poate să construim, măcar în bună parte, pe baza distrugerii adevărului-conformitate operate de Heidegger, şi dincolo de ea, termenii pozitivi ai unei concepţii hermeneutice a adevărului. Începând, însă.

105

prin a aminti (poate corectând, şi aici, câteva prejudecăţi, implicite, dar prin aceasta nu mai puţin influente, ale interpreţilor lui Heidegger) motivele esenţiale ale refuzului heideggerian al noţiunii de adevăr înţeles ca şi conformitate. Prejudecata pe care se cere să o corectăm este că, în ***Fiinţă*** *şi timp,* Heidegger ar căuta o descriere mai adecvată a sensului fiinţei şi a înseşi ideii de adevăr – ca şi cum noţiunea de fiinţă ca prezenţă desfăşurată transmisă nouă de metafizică, şi noţiunea corespunzătoare, de adevăr-conformitate a propoziţiei cu lucrul, ar fi descrieri parţiale, incomplete sau, oricum, false deoarece sunt inadecvate, ale fiinţei aşa cum se dă ea *cu adevărat* şi ale experienţei adevărului aşa cum se petrece ea *cu adevărat.* Că intenţia lui Heidegger nu poate fi aceasta nu-i chiar aşa de clar de la începutul operei: lucrul se înţelege, însă, destul de bine dacă reflectăm că, fie şi numai în lumina criticilor ce se aduc acolo ideii de adevăr-conformitate, n-ar putea fi decât contradictoriu. Dar în evoluţia gândirii lui Heidegger după *Fiinţă şi timp,* cum devine clar că ontologia sa nu poate fi în niciun fel confundată cu o specie de neokantianism cu conotaţie existenţialistă (structura raţiunii şi aprioricele ei coborâte la faptul-de-a-fi-aruncat şi la finitudinea proiectului *Dasein*-ului), tot astfel apare tot mai clar că conceperii adevărului ca şi conformitate nu i se obiectează numai caracterul lui

inadecvat pentru a descrie cu fidelitate experienţa adevărului. Ceea ce, pornind de la constatarea inadecvării, se dezvăluie, este că nu se poate rămâne la conceperea adevărului ca şi conformitate deoarece ea implică o concepere a fiinţei ca *Grund,* ca principiu prim dincolo de care nu se trece şi care reduce la tăcere orice întrebare; pe când chiar şi meditaţia asupra insuficienţei ideii de adevăr-conformitate a judecăţii cu lucrul ne-a pus pe calea fiinţei ca eveniment. Sigur, chiar şi spusa că fiinţa este eveniment'– aşa cum Heidegger din motive întemeiate n-a spus niciodată, dar cum suntem

aproape obligaţi să spunem, dacă voim să vorbim de el şi de filosofia lui, în acel raport inevitabil, ambiguu şi distorsionant, cu limbajul metafizicii, care a şi cauzat întreruperea (operei) *Fiinţă şi timp,* şi pe care, totuşi, Heidegger într-un fel îl acceptă, reîncepând să vorbească, după cunoscuta *Kehre,* tocmai în termenii metafizicii, numai că operând asupra lor resemnata distorsiune a *Verwindung*-ului1 – şi spusa că fiinţa este eveniment, întâmplare, este aparent o propoziţie descriptivă care se pretinde adecvată. Dar a constata superficial acest lucru, cum s-a întâmplat adesea în toate argumentele învingătoare ale metafizicii (tipic argument împotriva scepticului) poate să-i liniştească şi să-i satisfacă numai pe cei ce cultivă însemnătatea ontologică a principiului de noncontradicţie; nu convinge, însă, pe vreunul să-şi schimbe părerea, şi mai ales nu pune gândirea să facă vreun pas înainte (gândire care, de altfel, în orizontul ontologiei principiului de identitate şi noncontradicţie, se gândeşte numai pe sine ca chemată la o colosală operă tautologică...). În general, Heidegger ne-a învăţat să refuzăm paşnica identificare a structurilor fiinţei cu structurile gramaticii noastre istorice şi a limbajului dat în chip efectiv; deci, şi identificarea nemijlocită a fiinţei cu ceea ce e dicibil fără contradicţii performative în sfera limbajului ce ne este dat să-l vorbim.

A spune că fiinţa este eveniment înseamnă într-un fel a rosti tot în limbajul metafizicii, conştient acceptat şi *verwunden,* ultima propoziţie a metafizicii (ea, de altfel, se împlineşte şi se încheie, sfârşeşte, în nihilism – care e chiar această propoziţie însăşi); şi este, doar că experiat în alţi termeni, însuşi procesul de ex-fundare cu ajutorul împingerii la extrem a logicii fundării, pe care Nietzsche o descrie prin propoziţia Dumnezeu a murit.

N-ar fi hazardat să reconstruim toată gândirea celui de-al doilea Heidegger ca elaborare a acestei contradicţii.

107

prin care *die Kehre* [răsturnarea] se rezolvă – se dezleagă şi se dizolvă – toată în *Verwindung,* în reluarea-distorsiune-acceptare resemnată a metafizicii şi a nihilismului. Aici, voim să amintim acest ansamblu de probleme numai pentru a avea în vedere că, în încercarea de a construi în termeni pozitivi o concepţie hermeneutică a experienţei de adevăr, dincolo de pura şi simpla distrugere a adevărului-conformitate, va trebui să ne lăsăm călăuziţi de cerinţele autentice care-l animă pe Heidegger în acea distrugere – ce nu se reduc la intenţia de a găsi o descriere mai adevărată deoarece ar fi mai adecvată; şi care au a face, în schimb, cu imposibilitatea de a mai gândi fiinţa ca *Grund,* ca principiu prim ce se poate da numai contemplării punctuale, panoramice dar mute, a *nous-ului.* Această trimitere la adevăratele motive ale criticii heideggeriene a noţiunii de adevăr-conformitate, aşa cum sper să arăt, e hotărâtoare pentru a depăşi aporiile care, nu doar în perspectiva criticilor săi, par să ameninţe concepţia hermeneutică a adevărului. Atare concepţie, pe care se cere s-o căutăm pornind de la ceea ce Heidegger numeşte apertură, scapă riscurilor pe care criticii hermeneuticii, uneori îndreptăţit, le-au semnalat (riscul iraţionalismului) numai în măsura în care se menţine cu adevărat fidelă cerinţelor care animau distrugerea heideggeriană: care nu intenţiona să pregătească o descriere mai adecvată a adevărului, ci ţintea să răspundă sensului fiinţei ca eveniment.

Prin referire şi la acest fir conducător, va fi posibil să rezolvăm, sau cel puţin să articulăm în manieră mai productivă, o problemă pe care hermeneutica post-heideggeriană nu pare să o fi pus până acum în termenii cuveniţi: înţelegem aici chestiunea raportului dintre adevăr-apertură şi adevăr-conformitate; sau, ceea ce în multe sensuri e acelaşi lucru, între adevăr filosofic (şi al ştiinţelor spiritului) şi adevăr ştiinţific-pozitiv. Aşa cum ştie oricare

cititor al lui *Adevăr şi metodă,* şi poate şi al operelor gadameriene ulterioare, nu e clar până unde, în acea operă cel puţin, înţelege Gadamer să revendice capacitatea de adevăr *şi* pentru ştiinţele spiritului, întemeiate pe interpretare, sau dacă voieşte să afirme că acest model de adevăr e valabil pentru orice experienţă de adevăr în general, şi deci şi pentru ştiinţele experimentale. Acest punct obscur al lui Gadamer, de altfel, pare lesne explicabil dacă se relevă faptul că, cel puţin în *Adevăr şi metodă,* acel Heidegger la care se referă el cel mai amplu şi mai constant este cel din *Fiinţă şi timp2.* Or, pe baza lui *Fiinţă şi timp,* ceea ce se poate spune despre simpla-prezenţă la care, în termeni diferiţi, atât cotidianitatea banală, cât şi obiectivismul ştiinţific reduc lucrul, este că ea rezultă dintr-o atitudine parţială ce nu poate conta ca unic model pentru a gândi fiinţa; gândirea inautentică reprezintă încă din *Fiinţă şi timp* ontologia ce trebuie distrusă, şi care va deveni mai târziu metafizica ce uită fiinţa în favoarea fiinţării gândite ca simplă-prezenţă, este cea care (din motive care la început apăreau legate de dejecţia *Dasein-ului* în comerţul intramundan; şi care mai apoi, la Heidegger cel din *Kehre,* vor avea de a face cu destinul însuşi al fiinţei, cu esenţa ei epocală) gândeşte şi fiinţa însăşi, şi *Dasein-ul,* şi nu numai fiinţările intramundane, după modelul simplei-prezenţe şi al obiectităţii obiectelor. Ceea ce s-ar cere deci să se evite, pentru a scăpa atât de inautenticitate, cât şi de distorsiunile uitătoare ale metafizicii, pare să fie doar această necuvenită extindere a

modelului simplei-prezenţe a fiinţărilor-obiecte la fiinţa însăşi. Gadamer, în *Adevăr şi metodă,* nu pare să meargă mult mai departe de această concluzie în critica sa la adresa scientismului modern; acesta nu este pentru el nici consecinţa fatală a metafizicii, nici, cu atât mai puţin, un fapt legat de destinul şi de istoria fiinţei; aşa cum este în mod clar pentru Heidegger cel din operele ulterioare lui *Fiinţă şi timp.*

109

Şi teza lui Rorty din *Filosofici şi oglinda naturii,* care distinge între epistemologie şi hermeneutică în termeni ce se pot raporta foarte bine la cei de conformitate şi apertură3, pare o reformulare Curbanizată şi ea, ca şi cea a lui Gadamer) a unei poziţii ale cărei baze se pot depista în *Fiinţă şi timp.* Epistemologia e construcţia unor corpuri de ştiinţă riguroase şi soluţia unor probleme în lumina unor paradigme ce dictează regulile pentru verificarea propoziţiilor: sigur că aceste reguli nu implică neapărat ca cel ce le respectă să descrie veridic starea de lucruri, dar cel puţin nu exclud aceasta, şi oricum lasă să subziste o concepţie a ştiinţei şi o practică ştiinţifică aflată substanţial în armonie cu tradiţionala viziune metafizică a conformităţii propoziţie-lucru. Hermeneutica este, în schimb, activitatea care se desfăşoară în întâlnirea cu orizonturi paradigmatice diferite, ce nu se lasă evaluate pe baza vreunei conformităţi (cu reguli sau, în ultimul rând, cu lucrul), ci ni se dau ca propuneri poetice de alte lumi, de instituire de reguli noi – în cadrul cărora funcţionează, evident, o altă epistemologie. Nu urmărim aici nici sugestiile, nici, mai ales, problemele ce se deschid pe baza ipotezei lui Rorty, care, în bună parte, pare că poate fi împărtăşită şi dintr-o perspectivă gadameriană, chiar dacă pe această temă a raportului dintre cunoaşterea ştiinţelor interpretative şi cunoaşterea ştiinţelor tari, ale naturii, Gadamer s-a pronunţat totdeauna foarte puţin. O deosebire relevantă între poziţia sa şi aceea a lui Rorty poate fi indicată prin aceasta: că Gadamer (ne gândim mai întâi de toate la studiile din volumul *Raţiunea în epoca*

ştiinţei) conferă cel puţin pe planul moral un fel de supremaţie cunoaşterii ştiinţelor spiritului. Ştiinţele naturii, cu inevitabila lor legătură cu tehnologia şi cu tendinţa lor la specializare (nu numai pe planul cunoaşterii, ci şi al urmăririi de ţeluri tot mai specifice, în posibil conflict cu interesele generale ale societăţii), trebuie să fie legitimate de o

gândire care să le reducă la *logos,* la conştiinţa comună ce se exprimă în limba natural-istorică a unei societăţi şi în cultura ei împărtăşită de toţi, a cărei continuitate – chiar în sensul unei recompuneri *critice,* trebuie spus – e asigurată tocmai de ştiinţele spiritului şi în chip specific de filosofic în termenii din *Fiinţă şi timp* (şi apoi din *Vom Wesen der Wahrheit* [Despre esenţa adevărului]), apertură (cea care are loc în limbă, şi în evenimentele ei fundatoare, precum opera de artă despre care vorbeşte un studiu din *Holzwege5)* este adevărul în sensul său cel mai originar, cel ce ţine loc şi de referinţă pentru legitimarea adevărului-conformitate propriu ştiinţelor; acestea, însă, în măsura în care se specializează prin construirea de limbaje artificiale, nu gândesc, precum spune Heidegger, iar Gadamer reia, în acelaşi sens.

Cât despre Rorty, poziţia sa pare mai radicală decât aceea a lui Gadamer: nu există nicio rămăşiţă, la el, din distincţia între ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale spiritului, orice formă de cunoaştere poate fi într-o fază hermeneutică sau în una epistemologică, după cum trăieşte un moment ’normal sau revoluţionar în sensul lui Kuhn7. Aceasta însă exclude ca să existe vreo ierarhie oarecare între cunoaşteri, sau vreun loc privilegiat al raţionalităţii umane în general, aşa cum este *logosul-limbă* (şi conştiinţă comună, bogată în istorie) al lui Gadamer. Totuşi, până la ce punct este radicală această deosebire dintre Gadamer şi Rorty? Amândoi, se pare (cel puţin în măsura în care Gadamer refuză şi el să vorbească, precum Heidegger, de o istorie a fiinţei), raportează adevărul-conformitate la un adevăr-apertură, înţeleasă fie (la

Gadamer) ca orizont cultural-istoric împărtăşit de o comunitate care vorbeşte aceeaşi limbă, înăuntrul căreia guvernează reguli specifice de verificare şi de validare; fie ca paradigmă care, fără să se identifice neapărat cu o comunitate lingvistică sau cu un univers cultural (dar şi fără să excludă neapărat o astfel de

Identificare) conţine oricum regulile pentru soluţia unor probleme în propria-i interioritate şi, în ansamblul său, se dă ca întemeiere care nu e, la rându-i, întemeiată, nici măcar de acea continuitate istorică ce pare să mai acţioneze la Gadamer. La acesta, însă, problema, în cele din urmă, rămâne aceeaşi cu cea a lui Rorty, fiindcă şi pentru Gadamer continuitatea istorică ce conferă o legitimare aperturii (împiedicând să fie redusă la o paradigmă relativ arbitrară şi întâmplătoare, oricum nu una ulterior justificată, ca la Rorty – afară doar dacă se vrea să fie justificată în termeni banal vitalişti) este, oricum, o comunitate limitată; nu permite, cel puţin nu explicit, trecerea la limita ce ar lega-o cu comunitatea în general. E valabil pentru Rorty, dar poate, în definitiv, şi pentru Gadamer, un anume relativism weberian: numai în cadrul unei aperturi istorico-culturale, sau al unei paradigme, se poate vorbi de adevăr în sensul de conformitate cu nişte reguli, care se dau împreună cu apertura însăşi; apertura ca atare nu poate fi numită adevărată pe baza unor criterii de conformitate, ci este (cel puţin pentru Gadamer, în mod explicit) adevăr originar pentru că instituie orizonturile în care orice verificare sau falsificare e posibilă. Despre apertura, noi avem experienţă hermeneutică în termeni mai mult sau mai puţin explicit estetici: aceasta e clar la Rorty, care se gândeşte la întâlnirea cu alte paradigme ca la întâlnirea cu un nou sistem de metafore, cu o creaţie poetică8. Gadamer însuşi nu întâmplător îşi începe *Adevăr şi metodă* cu revendicarea portantei de adevăr a artei; numai că la el întâlnirea cu alte aperturi ale lumii în care constă interpretarea, este experienţă estetică în măsura în care

aceasta din urmă este şi gândită fundamental în termeni istorici, ca integrare, sau mai bine spus ca aplicare în prezent a unui apel venit din trecut.

În fapt, nu atât lui Rorty, cât mai degrabă lui Gadamer trebuie să ne adresăm ca să găsim o articulare a

doctrinei hermeneutice a adevărului ca apertura; chiar dacă tocmai la el vor deveni clare problemele pe care o astfel de concepţie le presupune, obligându-ne să ne întoarcem la Heidegger şi la evoluţia lui de gândire de după *Fiinţă şi timp,* şi la ceea ce ni s-au părut cerinţele de fond care animau încă din această operă critica adevărului-conformitate.

Dacă nu e (gândit ca) necontroversabilul fapt-de-a-se-da al unui obiect posedat printr-o idee clară şi distinctă şi descris adecvat într-o propoziţie ce oglindeşte fidel ideea – lucru care este (poate) posibil numai înăuntrul unui orizont, al unei aperturi care instituie orice criteriu posibil de conformitate a propoziţiei (cu lucrul, sau măcar cu regulile unui limbaj), adevărul aperturii pare posibil de gândit numai pe baza metaforei locuirii. Lucrul, în fond, e valabil nu numai pentru Gadamer, dar şi pentru Rorty: eu pot face epistemologie, pot enunţa propoziţii valabile potrivit anumitor reguli numai cu condiţia de a locui un anume univers lingvistic, sau o paradigmă. Tocmai aceasta locuire este condiţia primă a faptului meu de a spune adevărul. Dar nu pot să-l descriu ca pe o condiţie universală, structurală, stabilă: fie pentru că experienţa istorică (iar în ultimul rând, şi cea a istoriei ştiinţei) arată ireductibilitatea unor paradigme şi universuri culturale eterogene; fie pentru că (chiar şi independent de acel prim, şi poate problematic, motiv) pentru a descrie apertura ca pe o structură stabilă ar trebui să am un criteriu de conformitate, care ar fi atunci apertura cea mai originară.

Despre adevărul ca apertura (pe care îl numesc adevăr deoarece este, aşa cum sunt regulile faţă de propoziţiile individuale, condiţia primă a fiecărui adevăr

individual, voi vorbi astfel în termeni de locuire. A locui în adevăr este desigur foarte diferit de a arăta şi a explica pur şi simplu ceea ce suntem dintotdeauna. În aceasta are dreptate Gadamer, atunci când observă9 că a aparţine unei tradiţii, sau

şi, ca s-o spunem în termeni wittgensteinieni, unei forme de viaţă, nu înseamnă pur şi simplu a suporta pasiv impunerea unui sistem de prejudecăţi; fapt care ar şi echivala, în alte versiuni contemporane ale lecţiei lui Nietzsche, cu totala reducere (mai mult sau mai puţin explicită) a adevărului la un joc de forţe10. Locuirea implică mai degrabă o apartenenţă interpretativă, care presupune fie consensul, fie posibilitatea de articulare critică: nu degeaba, s-ar putea adăuga (fie şi în sens critic, la adresa optimismului acestei concepţii), dictaturile moderne dau tot mai mult spaţiu tehnicilor de organizare a consensului. Dominarea cu ajutorul consensului e mai sigură şi mai stabilă. Dar aceasta, totuşi, stabileşte o deosebire faţă de pura constrângere, poate umanizează exercitarea puterii, chiar şi a celei mai despotice; şi, oricum, recunoaşte, fie şi într-un sens paradoxal, importanţa decisivă a adeziunii conştiente (sau cel puţin, a celei ce se crede astfel), şi caracterul care-i totdeauna şi activ, interpretativ, al faptului de a te situa într-o tradiţie. A locui, am putea spune, ca metaforă pentru a vorbi de adevărul hermeneutic, ar trebui înţeles ca a locui într-o bibliotecă: pe când ideea de adevăr-conformitate îşi reprezintă cunoaşterea adevărului ca pe posesia sigură a unui obiect cu ajutorul unei reprezentări adecvate, adevărul locuirii e mai degrabă competenţa bibliotecarului, care nu posedă în întregime, printr-un act punctual de înţelegere transparentă, totalitatea conţinuturilor cărţilor printre care trăieşte, şi nici măcar a principiilor prime de care astfel de conţinuturi depind; nu se poate compara cu o astfel de cunoaştere-posesie cu ajutorul stăpânirii principiilor prime competenţa biblioteconomică; aceasta din urmă ştie unde să caute

pentru că cunoaşte locul volumelor şi are, în plus, o anumită idee despre catalogul pe subiecte.

Este deci arbitrar şi deviant să acuzăm hermeneutica de faptul că s-ar reduce la relativism şi iraţionalism, datorită cărora orice articulare internă a aperturii, orice

114

epistemologie, ar fi doar manifestarea, revelarea (încă o dată, potrivit unui model simplist de adecvare) a ceea ce, fără nicio alegere, dintotdeauna suntem (aşa încât conflictul interpretărilor n-ar fi altceva decât un conflict la propriu, dintre forţe care nu au niciun argument'de oferit decât, exact aşa, violenţa cu care îşi asigură predominarea) – fiindcă a fi aruncat într-o apertură istorică este, întotdeauna şi inseparabil, şi o participare activă la constituirea ei, la interpretarea ei creatoare, la transformarea ei. Cu toate acestea, ceea ce face în permanenţă să se ivească din nou aceste suspiciuni în privinţa hermeneuticii este faptul că ea pare incapabilă să descrie adevărul originar în termeni de locuire altfel decât prin a recurge şi la o altă metaforă profund înrădăcinată în tradiţia metafizică: aceea a

comunităţii, sau şi, în termeni hegelieni, a eticităţii frumoase (aspectul constant impunător al acestei referinţe se mai vede, acum în urmă, în greutatea pe care o capătă în

Teoria actului de comunicare a lui Habermas apelarea, cu funcţie normativă şi fundaţivă, la *Lebenswelt,* gândit însă, implicit dar destul de clar, prin raportare la idealul unei comunităţi organice caracterizate în termeni de eticitate).

Eticitatea pare indispensabilă pentru a include în locuirea hermeneutică momentul evidenţei, al recunoaşterii adevărului, fără a trebui să se recadă în modelul conformităţii. Adevărul ca apertură, cu alte cuvinte, pare să presupună şi el un moment de recunoaştere, o senzaţie de ceva necontroversabil, de claritate deplină, de rezultat la care s-a ajuns, care, conform esteticităţii experienţei hermeneutice a

adevărului, dar şi, aşa cum se înţelege, în sfârşit, legăturilor sale cu pragmatismul (cele pe care astăzi le pune în valoare

Rorty sunt legitimate de aspectele pragmatiste ale analiticii existenţiale din *Fiinţă şi timp)* este înţeles ca luare de act al unei integrări armonioase şi nu atât ca luare în posesie a unui conţinut cu ajutorul reprezentării adecvate. Doctrinele clasice

115

ale evidenţei ca şi caracter al adevărului şi nu doar al certitudinii (până la fenomenologie) s-au străduit totdeauna să ia această senzaţie de integrare şi de armonie atinsă ca semn şi ca simptom la care adevărul conţinutului experienţei nu se putea reduce. Fără ca totuşi să aducă vreodată probe convingătoare că această diferenţă ar subzista cu adevărat: chiar şi de acest lucru Nietzsche ia act, atunci când ne invită să ne îndoim tocmai de ceea ce pare mai evident, mai sigur, mai necontroversabil. În conceperea hermeneutică a adevărului ca apertură, această trecere (care seamănă cu aceea de certă metafizică neoclasicistă: de la principiul de non-contradicţie la structura fiinţei; de la a nu putea spune altminteri, la a nu putea fi altfel), a fost în chip coerent lichidată. Adevărul aperturii nu este un *obiect* a cărui posedare cunoscătoare să fie atestată de senzaţia de evidenţă, deplinătate, integrare pe care o încercăm la un moment dat; această integrare este însuşi adevărul originar, condiţia faptului-nostru-de-a-fi-în-adevăr de care depinde posibilitatea de a enunţa judecăţi adevărate întrucât sunt verificate în lumina regulilor de conformitate.

Se pot oare evita aceste complicaţii, şi problemele legate de ele, prin reducerea adevărului doar la adevărul secundar, la adevărul-conformitate, aşa cum în fond a făcut întotdeauna metafizica (nu însă şi Kant)? Da, numai cu condiţia de a „reduce fiinţa la fund [essente]” potrivit expresiei lui Heidegger, sau şi, în altă terminologie, cu preţul de a rămâne prizonieri ai ideologiei, fără să putem lua vreo distanţă faţă de ea, şi să identificăm paradigma

sau universul cultural în care suntem aruncaţi cu lumea reală *tout court.* Lucru care, se înţelege, *nu se poate* face: nu se poate reconstrui în deplină cunoştinţă mitul, nu se poate (nu pentru că nu trebuie, ci pentru că nu reuşim) asuma artificial (după critica ideologiei, după istorism, după Nietzsche) o atitudine ’naturală. Deci (şi s-ar putea argumenta mult mai îndelung)

116

problema adevărului ca apertură se pune în mod imposibil de ocolit. Şi aceasta în forma unei probleme a aperturii ca adevăr: fiindcă, încă o dată, a considera că condiţia cultural-istorică (sau, cum spune Heidegger: ontologico-destinală) în care suntem aruncaţi nu e o problemă de adevăr înseamnă, mai mult sau mai puţin conştient, a o lua ca pe un fapt brut, a cărei reducere în chip fatal la forţă (adevărul ca voinţă de putere) e doar un semn al rămânerii sale în sfera metafizicii întemeierii; prizonieră a noului *Grund* ca instanţă *ultimă* dincolo de care nu se trece, şi care trece sub tăcere orice întrebare, închizând discursul. Deci: nu putem să nu punem problema aperturii (pentru ce va trebui să decidem, şi din care motive? să considerăm lumea ca identică cu descrierea istorică pe care i-o dăm noi, care între timp, din cauza faptului că metafizica a evoluat în nihilism, ne-a apărut *ca atare);* şi nu putem nici să nu (în sensul lui: trebuie) punem problema aperturii în termeni de adevăr, pentru că altfel am sfârşi prin a o lua tot ca pe un fapt brut, un *Grund;* lucru care pare interzis atât de cerinţa de a distinge apertură de articulările ei (hermeneuticul de epistemologic) care se prezintă ca inconturnabilă după Marx, Nietzsche, Heidegger; cât şi, dar poate că în mod conex cu primul motiv, pentru că ceea ce devine imposibil de gândit prin experienţa distincţiei dintre apertură şi adevăruri individuale (sau, cu alte cuvinte, prin diferenţa ontologică) este tocmai ceva cum este *Grundul* – care devine ceea ce e cu atât mai suspect, tocmai întrucât se prezintă ca instanţă ultimă, trecătoare sub tăcere, autoritară (şi autoritaristă). Tocmai neputinţa de a mai

gândi fiinţa în termeni de *Grund* era aceea care-l inspira pe Heidegger în critica pe care el o face adevărului-conformitate; care nu putea, însă, să fie suscitată de voinţa de a găsi o descriere mai adecvată decât aceea transmisă de metafizică.

Totuşi: răspunde oare acestei cerinţe – pusă în

117

valoare de către Heidegger, pe care aici îl luăm ca imposibil de eludat – reducerea evidenţei faptului-de-a-se-da al obiectului (şi al adevărului-conformitate) la experienţa estetică a *fulfilment-ului,* a integrării armonioase într-o comunitate, a felului cum se recunoaşte la sine spiritul hegelian? Nu e vorba doar de a privi cu suspiciune estetismul care pare în mod necesar implicat în această concepţie hermeneutică a experienţei adevărului. Estetismul – pentru că aceasta este în fond raportarea senzaţiei de evidenţă obiectivă la o luare de act a integrării în lumea în care locuim şi în care ne simţim acasă ca în eticitatea frumoasă – e suspect doar în măsura în care, în loc să ne despărţim de adevărul ca *Grund,* ca instanţă ultimă, autoritară, trecătoare sub tăcere, pare să-i fie doar o versiune şi mai masivă şi mai peremptorie acestuia. Reconstituirea comunităţii organice nu e soluţia problemelor şi a neplăcerilor create de viaţa într-o societate ţinută laolaltă numai de legături contractuale, mecanice, convenţionale; tot aşa cum recuperarea unei noţiuni de virtute în cadrul unui orizont istoric concret de valori împărtăşite (prin apartenenţa comună la o tradiţie) nu e soluţia aporiilor subiectiviste în care a capotat etica raţionalistă modernă. Nu e poate o întâmplare faptul că, aşa cum se întâmplă în mod exemplar în reflecţia etică a lui McIntyre”, criticile raţionalismului etic modern se încheie cu propunerea unei întoarceri la o moralitate premodernă. Acest rezultat arată un risc de care este pândită şi conceperea hermeneutică a adevărului; risc care, în anumite pagini ale lui Gadamer pare ceva mai mult decât un risc. La Gadamer, totuşi, şi poate chiar şi la Rorty însuşi şi în conceptul lui de conversaţie, există

instrumentele pentru a evita ca modelul estetic pe a cărui bază este gândită experienţa adevărului să conducă la rezultate estetiste. Se cere să se recunoască aceste elemente ţinând cont de teza care călăuzea, aşa cum s-a spus, criticarea

heideggeriană a adevărului-conformitate; făcând astfel, vom fi şi mai fideli unui model estetic care nu mai e gândit în termeni clasicişti anacronici. Cu alte cuvinte: rămâne adevărat că adevărul ca luare în posesie a lucrului cu ajutorul unei reprezentări adecvate este înlocuit de hermeneutică cu un adevăr înţeles ca locuire şi ca experienţă estetică mai ales, şi nu cu unul apropiativ-cognitiv; dar această experienţă estetică trebuie la rândul ei gândită pe baza felului cum se configurează ea efectiv în epoca metafizicii împlinite, de care ţine şi ontologia hermeneutică. Prin această experienţă, este falsă operă de artă, sau *Kitsch,* numai şi numai aceea care se prezintă cu caracterele completitudinii, ale rotunjimii, ale armonioasei concilieri şi ale perfectei întrepătrunderi între conţinut şi formă, care erau caracterele (gândite ca fiind) proprii artei în sensul ei clasic. Conexiunea dintre hermeneutică şi estetică în epoca sfârşitului metafizicii se mai poate formula şi astfel: devine posibil, aşa cum face hermeneutica secolului al XX-lea, să se revendice portanta de adevăr a experienţei estetice, şi chiar o semnificaţie de model a acesteia pentru o concepţie a adevărului liber de prejudecăţile scientismului (adică de ideea de adevăr ca şi conformitate şi ca evidenţă a obiectului) numai atunci când experienţa estetică s-a modificat până într-atât încât să-şi piardă caracterele clasice ce au conotat-o în tradiţia metafizică. Acestei transformări a esteticului, care, odată cu Heidegger, trebuie considerată ca un aspect al destinului fiinţei, i-a corespuns probabil şi o transformare radicală a experienţei cunoscătoare a ştiinţelor; până-ntr-atât – dar aici e doar o ipoteză – funcţia de model de adevăr ce se revendică pentru experienţa estetică ar putea

să nu mai apară ca stranie sau în contrast cu autoconştientizarea din ştiinţă, între timp maturizată.

Critica ideii de adevăr-conformitate conduce, prin urmare, hermeneutica să conceapă adevărul după modelul

locuirii şi al experienţei estetice. Dar această experienţă tinde să se mai prezinte şi acum potrivit unei imagini clasiciste, de integrare, armonie, rotunjime, care corespunde modului de a se da al artei în epoca metafizică (şi deci şi în epoca adevărului-conformitate); dacă cedează acestei tendinţe, hermeneutica va sfârşi prin a opune adevărului-conformitate doar o idealizare a eticităţii frumoase, în care, însă, în loc să scape de caracterul peremptoriu al *Grundului* (şi de uitătoarea lui identificare dintre fiinţă şi fiinţare), îşi propune iarăşi un fundaţionalism şi mai masiv, ce se poate exprima şi prin pura şi simpla identificare a aperturii cu factualitatea brută a unei anume forme de viaţă, ce nu se lasă discutată, ci doar se arată în modul ei de a guverna ca orizont al oricărei judecăţi posibile. O mai acută recogniţie a experienţei estetice care joacă rol de model12, şi o radicală fidelitate faţă de intenţiile ce inspiră critica (heideggeriană) a adevărului-conformitate, duc însă la un rezultat diferit; întâi de toate, la o luare de distanţă faţă de accentul emfatic, pe care gândirea metafizică l-a pus totdeauna pe senzaţia subiectivă de certitudine înţeleasă ca semn al adevărului. În ciuda oricărei sforţări de sens contrar, pare cu neputinţă, după Nietzsche, să se mai gândească şi acum la ideea clară şi distinctă ca la modelul adevărului, şi la experienţa adevărului ca certitudine necontroversabilă a conştiinţei în faţa unui conţinut ce se dă ca evident. Şcoala suspiciunii nietzscheeană, desigur, nu poate să ducă decât la o demistificare atât de radicală încât să demistifice şi suspiciunea însăşi; dar această consecinţă nu echivalează, aşa cum în fond mulţi tind să creadă, cu o pură şi simplă recuperare a evidenţei de conştiinţă, dincoace de orice suspiciune. Dacă doreşte să fie fidelă intenţiilor (şi bunelor motive) ce au însufleţit

critica heideggeriană la adresa adevărului-conformitate, hermeneutica nu poate să ofere pur şi simplu o altă explicaţie experienţei evidenţei, reducând senzaţia de plenitudine, satisfacţie, seninătate

atinsă la o cauză diferită de modul de a se da al lucrului în prezenţa lui desfăşurată – de exemplu, la sensul de integrare într-o comunitate gândită precum eticitatea frumoasă hegeliană, care capătă astfel în toate efectele ei funcţia *Grundului,* încă şi mai constrângător şi mai peremptoriu deoarece nu-i nici măcar menţinut în distanţa garantată de obiectivare (n-ar trebui să se spună că faţă de unitatea organică a conştiinţei mitice, reducerea metafizică a fiinţei la fiinţare este deja un prim fapt de a se anunţa al diferenţei ontologice?). E vorba, dimpotrivă, pentru hermeneutică, să recunoască până la capăt legătura însăşi a evidenţei de conştiinţă cu metafizica, de istoria căreia ţine şi modul de a se da al adevărului ca idee clară şi distinctă şi ca certitudine necontroversabilă. Şi în acest caz, ca şi, în genere, privitor la toate elementele istoriei metafizicii, gândirea nu se poate iluziona că operează o adevărată depăşire şi, în schimb, va trebui să se exercite într-un *Verwindung,* într-o reluare şi distorsiune13, care aici va însemna păstrarea modelului conformităţii ca moment secundar al experienţei adevărului. După Nietzsche, dar, în fond, chiar mai simplu, după Kant (a cărui întemeiere transcendentală este deja o punere în al doilea plan a adevărurilor punctuale, a propoziţiilor conforme) nu vom mai gândi că adevărul este evidenţă şi conformitate a propoziţiilor cu starea de lucruri. Acest adevăr înţeles ca şi conformitate şi, de asemenea, ca evidenţă necontroversabilă experiată în certitudinea conştiinţei, e numai un moment secundar în sfera experienţei adevărului, care se dezvăluie ca atare chiar odată cu maturizarea metafizicii către împlinirea ei; de exemplu, odată cu avântul ştiinţei experimentale moderne, cu impunătoarele ei consecinţe tehnologice, cu transformarea faptei ştiinţifice în muncă socială de

proporţii uriaşe şi de o complexitate fără limite – care fac de fapt irelevant'acel moment mitic de descoperire, de certitudine de conştiinţă, pe al cărui model

metafizic îşi construise propria-i idee de adevăr. Aşa cum, ca să ne întoarcem la experienţa estetică, e anacronic, iluzoriu, şi hotărât, *Kitsch,* să se conceapă întâlnirea cu opera de artă în termenii clasicişti ai identificării perfecte dintre conţinut şi formă, ai desăvârşirii, ai aspectului definitiv al operei (acum doar marfa căreia i se face reclamă prin publicitate se mai prezintă astfel); în acelaşi mod este ideologic şi mistificam să ne mai gândim şi acum la acel *cureka'* al omului de ştiinţă în laboratorul lui ca la un moment princeps, modelul însuşi al semnificaţiei experienţei de adevăr. Poate că, experienţa adevărului *începe* de acolo, când se porneşte de la certitudine pentru a întreprinde călătoria descoperirii condiţiilor ce-l fac posibil (şi poate îl şi dezmint), care nu se vor da nicidecum o dată pentru totdeauna într-o evidenţă punctuală simultană, exhaustivă, comparabilă cu momentul iniţial în care un conţinut ni s-a impus ca necontroversabil. Aşa-zisei *Erklärung*, explicaţiei ştiinţifico-pozitive care subsumează, potrivit unor nexuri perfect evidente, fiecare, un caz singular unei legi generale ce se dă şi ea ca evidentă, hermeneutica nu-i opune un *Verstehen* care, ca experienţă trăită, de simpatie şi de apartenenţă comună, reproduce doar pe un plan de nemijlocire vitalistă aceeaşi peremptorietate tacită a evidenţei obiective; îi opune, însă, ceea ce, pornind de la Heidegger, se poate numi o *Erorterung*, o situare ex-fundatoare, care are, desigur multe trăsături din experienţa estetică, dar în termenii în care se dă ea la sfârşitul metafizicii şi ca moment al depăşirii ei în forma *Verwindung-ului.* Căutarea dirijată de Kant asupra condiţiilor de posibilitate ale fizicii ca ştiinţă găseşte poate aici, fie şi doar paradoxal, împlinirea ei ca ştiinţă: fizica, sau în general ştiinţa-tehnică modernă aşa cum se manifestă ea în epoca *geStell-ului,* în societatea total

organizată, e posibilă numai cu condiţia de a nu mai gândi adevărul după modelul evidenţei de conştiinţă; fapta ştiinţifică modernă poartă cu

sine consumarea acelui model, punerea în al doilea plan a adevărului-conformitate, şi în definitiv tot mai accentuata destrămare dintre real – ca ceea ce se dă în nemijlocitul unei intuiţii ce ne obligă – şi adevăr, ca ceva ce se certifică numai cu condiţia de a se situa într-un orizont ex-fundant.

Toate acestea, fireşte, ar trebui să poată fi argumentate mai detaliat printr-o reconstituire a momentelor autoconştientizării ştiinţelor între secolele al XIX-lea şi al XX-lea, de exemplu, şi mai întâi de toate, prin referire la disputele despre realism şi convenţionalism, şi până la dezbaterile mai recente (mă gândesc, evident, la anarhismul metodologic al lui Feyerabend, dar şi la repropunerea realismului şi la diferitele lui semnificaţii15.

Din punctul de vedere al hermeneuticii – care-i cel la care se limitează, aici, discuţia – trăsăturile *Erdrterung-ului* ca model de adevăr alternativ la cel metafizic al conformităţii (şi la varianta lui în sensul comunităţii organice) se conturează mai clar dacă, pe lângă a ţine cont de trăsăturile experienţei estetice tardo-moderne, reflectăm ulterior la metafora locuirii (de altfel, cum se ştie, ocupând un loc central în multe scrieri ale lui Heidegger): a evita această metaforă cu specificarea celeilalte, care vorbeşte de locuirea unei biblioteci, înseamnă doar a preciza o trăsătură care, însă, e comună oricărei locuiri, adică modului ei de a se include nu într-un spaţiu natural gândit, în fond, ca spaţiu abstract, al geometriei, ci într-un peisaj marcat de o tradiţie. Biblioteca înăuntrul căreia locuieşte omul tardo-modern, şi întru care se situează experienţa sa despre adevăr, este o bibliotecă Babei, ca să reluăm expresia lui Borges. Încă din distincţia subliniată de Heidegger în ***Fiinţă*** *şi timp,* între tradiţie ca *Tradition* şi tradiţie ca *Überlieferung* (aceasta din urmă înţeleasă ca fapt de a moşteni activ trecutul ca

posibilitate deschisă, nu ca schemă rigidă determinată şi determinantă16, se poate da de urma elementelor pentru

123

această precizare a conceptului de *Erorterung.* Ceea ce constituie adevărul adevărurilor individuale care se dau în propoziţii conforme (cu lucrul, dar mai întâi de toate, cu regulile de verificare) este faptul că se raportează la condiţii de posibilitate care, însă, la rândul lor, nu sunt posibile de enunţat într-o propoziţie conformă, ci se dau ca o reţea de referinţe niciodată încheiată, o reţea care e constituită din multiplele voci ale amintitei *Oberlieferung,* ale transmiterii-tradiţie (nu neapărat provenite din trecut), ce răsună în limba în care sunt formulate acele propoziţii. Aceste voci – iar aceasta e o experienţă specific modernă, datorită căreia e inevitabil să fie legat faptul de a se da al adevărului ca *Erorterung* de ajungerea la sfârşit a metafizicii – vorbesc ca o ireductibilă multiplicitate, dezminţind orice încercare de a le reduce la o unitate (care ar putea să se mai dea în forma unui conţinut sesizabil dintr-o singură privire şi enunţabil într-o propoziţie conformă). Sistemul închis şi definitiv al categoriilor kantiene nu se prăbuşeşte, oare, la drept vorbind, şi din cauza descoperirii multiplicităţii universurilor culturale, deci din cauza ireductibilei pluralităţi a condiţiilor a priori a cunoaşterilor? Această multiplicitate, cu toate acestea, ar rămâne, poate, doar un dat de fapt, lipsit de însemnătate filosofică, dacă filosofia, din parte-i, nu l-ar lega de descoperirea temporalităţii constitutive a fiinţei, cum se întâmplă la Heidegger. Multiplicitatea ireductibilă a universurilor culturale devine filosoficeşte relevantă numai când este privită în lumina constitutivei mortalităţi a *Dasein*-ului, care conferă *Überlieferung-ului* nu caracterul unei suprapuneri dătătoare de confuzii a unor perspective ce tulbură sesizarea lucrului aşa cum este, ci demnitatea lui *geschick,* a faptului-de-a-se-da al fiinţei ca transmitere de aperturi de fiecare dată diferite, precum diferite sunt generaţiile oamenilor. Acest lucru trebuie avut în vedere, chiar şi dincolo de litera textelor

heideggeriene, pentru a

124

Înţelege că tradiţia întru care adevărurile ca enunţuri conforme se includ şi-şi capătă adevărul lor cel mai autentic nu numai că e babelică fiindcă e mulţime ireductibilă de voci, dar presupune şi un caracter dejectiv, care o marchează ca provenienţă disolutivă comparativ cu un fel-de-a-se-da al fiinţei ca prezenţă desfăşurată. Acest aspect al *Oberlieferung-ului*, care uneşte în sine, alături de semnificaţia de transmitere, şi pe aceea, mai specială, de trimitere-dincolo şi provenienţă, trebuie recunoscut explicit aici pentru a scăpa de unul dintre multele echivocuri metafizice posibile, care-i vizibil în toate versiunile hermeneuticii ca pur relativism; versiuni ce iau hermeneutica drept o pură filosofie a mulţimii ireductibile a perspectivelor. Or, mulţimea perspectivelor e deschisă, în hermeneutica heideggeriană, de către mortalitatea constitutivă a *Dasein*-ului; acesta din urmă se găseşte dintotdeauna aruncat într-un proiect, într-o limbă, într-o cultură, pe care le *moşteneşte.* Chiar şi, înainte de toate, conştiinţa multiplicităţii perspectivelor, a universurilor culturale, a aprioriilor care fac posibilă experienţa lumii, este *moştenire.*

Conceperea adevărului ca locuire în Biblioteca Babei nu e o descriere adevărată a experienţei adevărului care în sfârşit ar lua locul celui fals al metafizicii, care-l gândea ca şi conformitate; este, însă rezultatul desfăşurării metafizicii ca reducere a fiinţei la prezenţă, al culminării ei în ştiinţa-tehnică, şi al dizolvării, drept consecinţă, a ideii înseşi a realităţii în mulţimea interpretărilor. A situa adevărurile, enunţurile conforme, în cadrul adevărului ca apertură, nu înseamnă doar a le suspenda stricteţea ultimă într-o mulţime de perspective care le posibilizează (le face posibile şi le şi arată ca fiind *doar* posibile); aceasta, din câte se poate vedea, ar putea conta ca o descriere a versiunii deconstrucţioniste a hermeneuticii propuse de Jacques Derrida. Amintita *Erorterung* hermeneutică situează, desigur, adevărurile pe

fundalul multitudinii ireductibile a vocilor care le posibilizează; dar experiază această situare ca răspuns, la rândul său, la un apel care provine din *Überlieferung,* şi care-i ia acestei exfundări caracterul ei pur confuzional [de amestec] sau, oricum, arbitrar17.

Acesta pare singurul mod pentru a pune nu numai problema adevărului ca apertură (adevărurile ca enunţuri conforme au nevoie de un orizont care să le facă posibile), dar şi problema aperturii ca adevăr (orizontul ce guvernează nu poate fi redus la fapt brut, de nedepăşit, dotat cu aceeaşi peremptorietate autoritară a *Grundului* metafizic). Mulţimea de voci pe al cărei fundal numai adevărurile izolate capătă veritate autentică nu este, la rândul ei, structură ultimă, care se dă ca adevărată în loc de fiinţa ca unitate, principiu, fundament. Ea este, în schimb, provenienţă: fiinţa care în metafizică s-a dat în forma prezenţei desfăşurate, până la a se dizolva în obiectivitatea obiectelor ştiinţei-tehnici şi în subiectivitatea subiectului modern totdeauna gata să se răstoarne în obiect (de măsură, de manipulare etc), se dă astăzi ca multiplicitate, temporalitate, mortalitate. A recunoaşte acest fapt-de-a-se-da ca pe un eveniment şi nu ca pe dezvăluirea unei structuri dintotdeauna date, peremptorii, includabile, înseamnă şi a găsi în multitudinea vocilor în care se dizolvă a priori-ul, nu numai o confuzionalitate anarhică, ci apelul unui *geschick,* al unui destin care nu mai are caracterele fundamentului metafizic numai pentru că constă în disoluţia fundamentului. *geschickul* păstrează astfel ceva din *Grund-ul* metafizic şi din capacitatea lui de legitimare; dar numai în forţa paradoxală, nihilistă, a vocaţiei către destrămare, vocaţie ce nu poate, tocmai de aceea, să se prezinte cu o stringenţă de tip metafizic, dar reprezintă cu toate acestea, o posibilă raţionalitate pentru gândire, un posibil adevăr al aperturii. Astfel, în sfera acestui destin disolutiv al fiinţei, ceea ce se petrece cu paradigmele

ştiinţifice şi cu conştiinţa crescândă a ştiinţei privind propriul ei caracter istoriceşte situat, nu se rezolvă prin înlocuirea unei metafizici relativiste cu metafizica realistă a tradiţiei (aşa cum gândirea secolului al XX-lea a arătat adesea că voieşte să facă). Separarea *adevărului* de *real,* care pare una dintre semnificaţiile cele mai impresionante ale dezvoltării ştiinţei moderne (fiinţările despre care ea vorbeşte seamănă tot mai puţin cu lucrurile a căror experienţă o avem în cotidianitate; aceasta şi pentru că multe dintre fiinţările respective sunt produse ale tehnicii), ar căpăta aici semnificaţia unui aspect al istoriei împlinirii metafizicii şi al dizolvării ei: în această istorie, până la urmă fiinţa se dă ca ceea ce *nu este,* cel puţin în sensul obiectului, al realului prezent şi stabil; ca acea apertură care, chiar dacă face posibile adevărurile izolate ca enunţuri conforme cu datul, se sustrage explicit oricărei enunţiabilităţi apropriative. Cucerirea adevărului ar fi astfel un drum ce se depărtează de realul ca presiune imediată a datului, ca impunere necontroversabilă a lui *în sine,* a cărei evidenţă ar apărea astfel, tot mai asemănătoare, ca să recurgem la un exemplu psihanalitic, cu farmecul imaginarului şi cu jocurile lui de identificare, cărora trebuie să li te sustragi, potrivit terminologiei lui Lacan, numai printr-o trecere în planul simbolicului18.

Orizontul exfundator în cadrul căruia, în această perspectivă, adevărurile izolate (chiar şi ca enunţuri conforme ale ştiinţelor) îşi dobândesc autentica lor veritate, adică, sunt întemeiate, n-ar fi nici paradigma istorică determinată ce conţine regulile lor de a se formula şi care n-ar putea să fie ulterior interogată (ca o formă de viaţă ce se legitimează doar prin faptul că subzistă), nici numai mulţimea dezordonată a paradigmelor care, odată evocată de filosofia şi de istoria ideilor, ar funcţiona ca o suspendare a pretenţiilor definitive ale adevărurilor izolate. A se situa în

veritatea aperturii nu înseamnă nici acea integrare armonioasă (tradiţionalistă, conservatoare) într-un canon

primit şi împărtăşit în termeni de comunitate organică; însă, nici pura detaşare relativist-istoristă a celui blazat [blase] (care, de altfel, constituia, de exemplu, pentru Mannheim cel din *Ideologie şi utopie,* unicul punct de vedere posibil care să nu fie limitat ideologic, şi la care accede nu proletariatul marxist, ci intelectualul european format prin cunoaşterea mai multor universuri culturale 19). La adevărul ca apertură se ajunge, în schimb, acceptând exfundarea ca destin. Lucru care, în cazul, de exemplu, al transformărilor ştiinţei, dacă-i adevărată ipoteza că ele dovedesc o despărţire tot mai crescândă a adevărului de real, înseamnă că această ruptură nu atestă numai relativitatea istorică de nedepăşit a paradigmelor, cu toate consecinţele, chiar teoretice, pe care aceasta le presupune (între care, în primul rând, tentaţia permanentă a scepticismului), ci o vocaţie a fiinţei spre reducerea, şi spre dizolvarea trăsăturilor tari care se prezintă ca posibil fir conducător al unor interpretări, alese, până şi al unor opţiuni morale, cu mult dincolo de pura şi simpla afirmare a pluralităţii paradigmelor20.

Din tradiţionalele sensuri acreditate ale noţiunii de adevăr înţeles ca şi conformitate şi evidenţă a obiectului ce anume rămâne în această perspectivă? Paradoxal, dar nu rămâne prea mult; ceea ce se dovedeşte exaltat aici este funcţia *critică* a ideii de adevăr, configurarea lui ca un salt în *logoi,* o trecere mereu înnoită de aici acolo, potrivit expresiei platonice – deoarece şi conştiinţa evidenţei este tot mereu interogată în ce priveşte condiţiile ei, readusă în orizontul aperturii care-i constituie şi exfundarea permanentă. Senzaţia de reuşită, sentimentul de plenitudine ce însoţeşte descoperirea, delegată, de altfel, în condiţiile cercetării ştiinţifice de astăzi, din ce în ce mai mult unor măsurători, verificări instrumentale, stabiliri de continuitate

şi omologări între obiecte – deşi încă mai au loc, sunt totuşi reduse la rangul de aspecte secundare ale adevărului, atunci când nu joacă de-a dreptul rolul de

puncte de plecare de care trebuie să te desprinzi, pentru că sunt prea compromise de către presiunea realului (o desprindere începută, de altfel, odată cu distingerea între calităţi primare şi calităţi secundare, şi în general odată cu idealul dezinteresării şi al obiectivităţii ştiinţifice).

Conştiinţa de sine istorico-politică în creştere a ştiinţei (datorită căreia, în exemplele ei cele mai bune, epistemologia, ca teorie a cunoaşterii, logică, teorie a limbajului ştiinţific, devine tot mai mult sociologie a comunităţii ştiinţifice) se poate probabil enumera printre aspectele acestei transformări a noţiunii de adevăr, care nu neagă explicit idealul conformităţii, dar îl aşază în al doilea plan faţă de adevărul aperturii. (Aceasta nu echivalează, în ciuda aparenţelor, cu a reafirma o supremaţie a filosofiei şi a ştiinţelor spiritului asupra ştiinţelor naturii. Chiar şi deja amintita distincţie a lui Rorty între epistemologie şi hermeneutică este probabil prea schematică: distinge prea rigid între o muncă de articulare internă a paradigmei, soluţia de *puzzles,* şi faptul transformării revoluţionare a paradigmei înseşi. Dar munca ştiinţifică, chiar din punctul de vedere al falsificaţionismului popperian, se configurează cu greu ca o pură şi simplă desfăşurare a unor reguli date în verificarea corespondenţei dintre propoziţii şi stări de lucruri. Şi, pe de altă parte, instituirea de aperturi istorice, de noi orizonturi de adevăr, este poate un fapt mai puţin emfatic din punct de vedere estetic decât pare să gândească Rorty însuşi).

Nici cealaltă accepţie a noţiunii metafizice a adevărului, care consta în a garanta, pe baza felului de a se da al lucrului în persoană, universala valabilitate a enunţurilor adevărate, nu va fi cu totul pierdută în reformularea hermeneutică a adevărului ca apertură. Aici.

universalităţii pur postulatorii a propoziţiilor adevărate – atârnând tot de identificarea falsă a acelui ’noi al unei comunităţi ştiinţifice determinate sau a universului cultural specific (Europa occidentală a secolelor al XVII-lea

– al XIX-lea, până la urmă) cu omenirea în general – îi ia locul o efectivă punere în raport a adevărurilor izolate cu mulţimea perspectivelor care alcătuiesc reţeaua ce le guvernează şi le face cu putinţă. Încă o dată, trebuie să repetăm că concepţia hermeneutică despre adevăr nu este deloc o revendicare a localului împotriva globalului, o reducere parohială a experienţei de adevăr – prin care enunţurile ar fi valabile tot numai în cadrul unui orizont delimitat, şi niciodată n-ar putea să pretindă o valabilitate mai amplă. A da la iveală – aşa cum a făcut Heidegger în reconstituirile lui etimologice ale vocabularului metafizic occidental – legăturile şi stratificările ce au ecouri, implicite şi adesea uitate, auzite în fiece enunţ individual adevărat, înseamnă a activa memoria unei nedefinite reţele de înrudiri (mă gândesc la acele asemănări de familie wittgensteineene, opuse universalităţii abstracte a esenţei, a genului, a speciei) ce constituie şi baza posibilei universalităţi, adică a puterii de convingere pentru toţi, în mod ideal, a enunţului respectiv.

Este vorba, desigur, de o universalitate şi, mai întâi, de o criticitate *verwunden:* preluate în caracterizarea lor metafizică anterioară, şi continuate şi răstoarse în corespunderea, adică în ascultarea, unui apel al fiinţei ce răsună în epoca ajungerii la deplinătate a metafizicii. Sunt şi acestea transformările datorită cărora Heidegger, printr-o răsturnare terminologică la care hermeneutica trebuie tot mereu să mediteze, a considerat că trebuie să raporteze esenţa cea mai originară a adevărului la libertate 21.

Apendice 2

RECONSTRUIREA RAŢIONALITĂŢII

Hermeneutica a fost adesea învinuită că este o expresie extremă a acelui iraţionalism care străbate o mare parte a culturii şi a filosofiei, cel puţin a celei european-continentale, din primele decenii ale secolului

nostru. Această acuză provine fie de la susţinătorii raţionalismului istorist (epigonii lui Lukács, de exemplu), fie de la scientismul neopozitivist. Şi e o acuză cel puţin în parte legitimă, deoarece bazele hermeneuticii – adică, mai întâi de toate, ontologia heideggeriană – sunt deosebit de polemice la adresa acestor două forme de raţionalism, pe care hermeneutica nu le consideră ca opuse una alteia, ci ca pe două momente ale aceleiaşi dezvoltări a raţiunii metafizice. Recent, fiindcă ambele aceste forme de raţionalism şi-au pierdut poziţia lor hegemonică în cultura noastră, acuza de iraţionalism în ce priveşte hermeneutica circulă într-o formă mai slabă: insistă asupra faptului că hermeneutica implică un refuz mai mult sau mai puţin explicit al argumentării, căreia îi substituie un mod de a filosofa de genul poetic-creator, sau chiar pur narativ. Doresc să susţin aici că: *a.* această acuză de iraţionalism nu e cu totul nemotivată, sau cel puţin indică un risc care e realmente prezent în teoriile hermeneutice cele mai curente şi mai mult disputate; *b.* hermeneutica poate şi trebuie să respingă această acuză dezvoltând în chip mai explicit, pe baza tezelor ei originare, o noţiune specifică de raţionalitate care, fără a se întoarce la procedeele fundative din tradiţia metafizică, să nu şteargă complet trăsăturile

specifice ale discursului filosofic în ceea ce are el distinct, de exemplu, de poezie şi de literatură. Această raţionalitate a hermeneuticii, sau raţionalitate hermeneutică, ţinteşte în special să respingă ultima formă a acuzei de iraţionalism, aceea slăbită care pune accentul pe lipsa de argumentare în teoria hermeneutică; dar poate şi să deschidă calea pentru o reluare, cel puţin în anumiţi termeni, a noţiunilor celor mai clasice de raţionalitate, cea istoristă şi cea ştiinţifică; *c.* reconstruirea unei noţiuni hermeneutice de raţionalitate e inseparabilă de o reconsiderare a raportului dintre hermeneutică şi modernitate.

1. Iraţionalism hermeneutic

Acuzele de iraţionalism la adresa hermeneuticii sunt astăzi formulate în principal pe baza unei noţiuni slabe de raţionalitate, înţeleasă drept capacitate de a propune argumente în loc de simple intuiţii poetice; acest raţionalism slab este adesea însoţit de rămăşiţele noţiunii mai tari de raţiune, adică de reziduuri ale mitului istorist sau scientist; însă, cel mai adesea, atunci când hermeneutica e acuzată de iraţionalism întâlnim referirea la teorii cum ar fi distincţia lui Rorty între hermeneutică şi epistemologie1, din al cărei punct de vedere un discurs filosofic ce ar propune argumentări public recognoscibile ar recădea complet în sfera epistemologicului (aceea pe care Kuhn o numeşte ştiinţa normală2, pe când hermeneutică e numai întâlnirea – în chip necesar neargumentativă – cu un nou sistem de metafore, cu o nouă paradigmă, a cărei înţelegere şi acceptare nu are nimic de a face cu procedeul demonstrativ şi nici măcar numai cu argumentarea persuasivă. Aşa cum se cunoaşte, Rorty găseşte că ideea sa de hermeneutică este bine reprezentată de Jacques Derrida – chiar dacă nu e clar

până unde consideră Rorţy deconstrucţionismul un mod exemplar de întâlnire cu noi sisteme de metafore sau, dimpotrivă, ca pe unul dintre aceste noi limbaje metaforice. Această problemă – ce nu e atât de marginală, nici oţioasă – are de a face, probabil, cu o altă chestiune, mai radicală, şi anume: deosebirea rortyană între epistemologie şi hermeneutică este ea însăşi epistemologică, adică argumentativă, sau e hermeneutică şi poetică? O astfel de problemă pare probabil doar formală, sau de-a dreptul insidioasă; dar în continuarea expunerii de faţă voi încerca să arăt că, dimpotrivă, e crucială pentru reconstituirea unei noţiuni hermeneutice de raţionalitate. În ce-l priveşte pe Rorty, în măsura în care problema poate avea un sens pentru el, cred că răspunsul lui privind modul său de a-l considera pe Derrida ar fi acela că deconstrucţionismul derridean este un mod

exemplar de a practica filosofia ca hermeneutică, altfel spus, ca întâlnire şi ascultare a noi sisteme metaforice; şi că, deoarece acest mod de a practica filosofia nu oferă nici

O justificare pentru propriu-i fapt de a fi preferat, este până la urmă şi el o propunere poetică, creatoare, a unei noi paradigme, a unui nou limbaj metaforic. Oricare ar fi gradul de adecvare al acestei descrieri rortyene a lui Derrida (cred că Derrida n-ar fi câtuşi de puţin convins de ea), contează cel puţin ca un bun exemplu a ceea ce criticii numesc iraţionalism al hermeneuticii. Hermeneutica îl continuă pe Heidegger în refuzul teoriei adevărului ca şi corespondenţă; un enunţ, poate fi dovedit numai în cadrul unei aperturi care

1 face cu putinţă dovedirea sau falsificarea; iar apertura e ceva căruia *Dasein-ul* îi aparţine şi de care nu dispune, proiectul e un proiect aruncat. Metafora-ghid pentru concepţia de adevăr, aici, nu mai este apucarea, prinderea' (cuprindere: *Begriff, concipere* etc), ci locuirea: a spune adevărul înseamnă a exprima – a manifesta, a articula – apartenenţa la o apertura în care suntem dintotdeauna

133

aruncaţi. Nu e o întâmplare că Heidegger comentează atât de des versul hölderlinian despre locuirea poetică a omului: «dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde» [în chip poetic locuieşte omul pe-acest pământ]. Dacă metafora-ghid pentru noţiunea de adevăr e locuirea, experienţa adevărului devine în chip fatal o experienţă poetică sau estetică – exact ceea ce se petrece în distincţia rortyană a hermeneuticii de epistemologie.

În acest sens, iraţionalismul hermeneutic mai poate fi caracterizat şi printr-un alt termen, estetismul; fapt care pare paradoxal, dacă ne gândim că critica conştiinţei estetice e unul dintre punctele de pornire decisive ale lui Gadamer în *Adevăr şi metodă.* Acest paradox ar trebui să fie echivalentul unui semn al faptului că, deşi hermeneutica sfârşeşte în estetism, e probabil că aceasta se întâmplă pentru că şi-a trădat propria-i inspiraţie

originară; aceasta, cel puţin în formula canonică a lui Gadamer, ar trebui s-o împingă exact în direcţia opusă celei a estetismului, şi anume în direcţia unei revendicări a raţionalităţii.

Voi încerca să descriu şi să discut, într-un mod foarte sumar, unele dintre formele de estetism iraţionalist – şi anume, în singurul sens pe care cuvântul îl are aici, neargumentativ – ce invadează mare parte din hermeneutica contemporană. În afară de distincţia rortyană dintre hermeneutică şi epistemologie – care nu este, după cum lesne înţelege, doar o distincţie descriptivă – mă voi referi la deconstrucţionismul lui Derrida. Las de o parte chestiunea – desigur nu irelevantă – dacă Derrida poate fi considerat un gânditor hermeneutic: eu consider că da, cel puţin în sensul că ceea ce face el dezvăluie o substanţială analogie cu *Andenken-ul* heideggerian, care are şi un profund sens deconstructiv. Deosebirea dintre Derrida şi celălalt curent principal al hermeneuticii de origine heideggeriană, şi anume cel al lui Gadamer, mi se pare a însemna doar că Derrida a

dezvoltat moştenirea lui Heidegger către direcţii diferite, dar poate nu mai puţin legitime şi, cu siguranţă, nu mai puţin semnificative.

Deconstrucţionismul derridean e caracterizabil prin raportare la faptul că în cursul evoluţiilor acestei gândiri, Derrida a făcut să prevaleze în practica lui filosofică şi în autointerpretarea sa, arhetipul acelui *coup de des* mallarmeean faţă de atitudinea mai argumentativă ce mai era încă vizibilă în capitolul introductivdin *Despre gramatologie1 (Sfârşitul cărţii şi începutul scriiturii),* în care Derrida părea să justifice ceea ce am putea numi răsturnarea gramatologică în legătură cu un soi de mutaţie epocală. Argumentul, cum probabil ne amintim, era mai mult sau mai puţin acesta: astăzi, printr-un concurs de împrejurări care nu-i uşor de descris complet, cuvântul scriitură a luat locul pe care mai înainte îl ocupa termenul limbaj, care, la rândul său, în trecutul recent înlocuise alţi

termeni, cum ar fi acţiune, mişcare, gândire, reflecţie, inconştient etc. În restul respectivelor pagini, Derrida continuă descrierea transformărilor istorice care, într-un anume sens, explicau şi, trebuie să reţinem că şi justificau, propunerea gramatologiei. Acest text, din câte ştiu, e un fel *hăpax legomenon* în opera lui Derrida; în niciun alt text al său Derrida nu a oferit, şi nici n-a înţeles să ofere, o justificare argumentativă a metodei sale (cu multe ghilimele), nici a termenilor, noţiunilor etc. asupra cărora nu de puţine ori îşi îndreaptă atenţia. (Presupune oare, şi el, în chip tacit, adică circular-hermeneutic, un canon, un *logos* comun, un fel de experienţă?) Nu numai că orientarea meditaţiei deconstructive este, fie în general, fie din când în când, nejustificată argumentativ, dar şi dezvoltarea – şi fie acestea zise fără nicio intenţie limitativă, evident – seamănă tot mai mult cu o performanţă [performance], al cărei efect pare greu de deosebit de acela al unei experienţe estetice: fapt ce

probabil explică de ce nu există, în fond, o şcoală derrideană, cu o doctrină, cu nişte probleme de dezvoltat etc. (De altfel, Nietzsche şi al său Zarathustra chiar asta voiau). Derrida, s-ar spune, nu poate fi continuat, ci numai imitat, întocmai cum se întâmplă cu un artist. Inutil de spus că aceasta nu constituie probabil o limită din punctul de vedere al lui Derrida, ba chiar e o trăsătură voită în chip pozitiv. Din punctul de vedere, însă, pe care-l apăr eu aici, toate acestea implică un risc, dacă-i aşa, foarte mare de estetism, analog cu cel pe care cred că trebuie să-l recunoaştem şi la Rorty. Spre deosebire de Rorty, şi în analogie cu altă mare parte din filosofia franceză din a doua jumătate a secolului al XX-lea, o componentă a acestui estetism este legătura cu experienţa literară, şi în speţă cu simbolismul mallarmeean şi, poate în măsură mai mică, cu avangardele secolului. Arbitraritatea opţiunii pentru deconstrucţie şi a temelor ei specifice mi se pare că atestă o încredere simbolistă în posibilitatea de a ajunge la esenţial, sau, oricum, de a spune lucruri semnificative,

pornind de la un contează ce punct al tradiţiei textuale, sau şi al limbii în care ne situăm. Dacă însă se insistă, nu pe arbitraritatea opţiunii deconstructive, ci pe preferinţa lui Derrida pentru margini – rama, bordurile etc. – atunci o altă metafizică ne pândeşte, aceea care caută ceea ce e adevărat sau, oricum, cel mai autentic, cel mai demn de a fi spus şi gândit, în ceea ce stă în afara canonului: dar şi această atitudine, care, desigur, nu-i mai mult decât un risc la Derrida, poate totuşi să fie numită estetistă, într-un sens care se extinde până la retorica artistului *bohemien,* a poetului blestemat, a intelectualului creator, în calitate de exclus din armonioasa ordine burgheză.

Ajunşi în acest punct, pare că estetismul, sau iraţionalismul hermeneuticii a căpătat, aici, două semnificaţii diferite: într-un prim sens, se defineşte în relaţie cu distincţia rortyană dintre hermeneutică şi epistemologie, în care

Înţelegerea unor sisteme noi de metafore se opune activităţii ştiinţific-normale care argumentează în interiorul unei paradigme date şi acceptate. Acea înţelegere nu poate să fie decât un fel de asimilare estetică a lumii şi cu lumea deschisă de noul sistem de metafore înţeles aşa cum înţelege Heidegger în *Ursprung des Kunstwerkes* opera de artă; în acest sens, asimilarea, ca s-o numim astfel, exclude argumentarea, demonstrarea, restricţia logică. În un al doilea sens, hermeneutica, în versiunea ei deconstrucţionistă, pare să implice iraţionalismul deoarece, pentru a scăpa de metafizică, refuză orice justificare argumentativă a modului ei de a proceda şi a opţiunilor ei, prezentându-se mai degrabă ca un *coup de des* care, însă, cel puţin după opinia mea, presupune o revenire masivă de fundaluri metafizic-simboliste înainte de toate; fapt prin care vocaţia antimetafizică a hermeneuticii este trădată.

E posibil să arătăm conexiunea dintre aceste două forme sau înclinaţii sau versiuni, a estetismului şi a iraţionalismului hermeneutic, adresându-ne criticii

conştiinţei estetice pe care Gadamer o desfăşoară în *Adevăr şi metodă*. În acele pagini, cum ne vom aminti, conştiinţa estetică este acea atitudine care consideră opera de artă ca pe un univers închis şi separat, de care ne alăturăm printr-un *Erlebnis* intuitiv şi punctual; în sensul acesta, critica gadameriană pare să se aplice mai ales poziţiei lui Rorty şi concepţiei lui despre actul hermeneutic ca întâlnire cu un sistem de metafore total nou. Dar absoluta noutate şi autonomie a operei de artă care se oferă degustării punctuale a *Erlebnis-ului* estetic îşi are corespondentul ei în geniul creator – care în epoca post-romantică şi-a pierdut ancorarea teologico-naturală pe care încă o mai avea la Kant, rămânând pură arbitraritate; şi în acest sens critica gadameriană pare că poate lovi şi în arbitraritatea „genială" a actului deconstructiv.

Aceste observaţii mi se par semnificative pentru că ceea ce tocmai caut să arăt este că, dacă cedează unei forme sau alteia de estetism şi de iraţionalism pe care le-am descris, hermeneutica trădează propriile-i premise şi regăseşte metafizica; şi înainte de toate, se trezeşte propunând o concepţie curat metafizică a experienţei estetice.

2. Întemeierea' hermeneuticii

Cu toate că în critica sa privind conştiinţa estetică Gadamer oferă o bună cale de ieşire din estetismul şi iraţionalismul hermeneutic, bănuielile repetate de tradiţionalism sau, la polul opus, de relativism, ce se ridică împotrivă-i din partea criticilor săi sunt măcar în parte justificate de faptul că el nu a luat niciodată în discuţie radical, pe baza propriilor sale premise, chestiunea raţionalităţii hermeneutice. În ciuda întregii ei bogăţii, *Adevăr şi metodă* nu propune o explicită fundare a hermeneuticii care să poată fi citată ca probă, sau cel puţin ca argument convingător, a valabilităţii ei. Pe de o parte, pare că adevărul hermeneuticii este susţinut de Gadamer în numele unei analize fenomenologice a experienţei estetice şi a experienţei istorice

(istoriografice); anume, cu alte cuvinte, arătând că ceea ce se întâmplă cu adevărat în experienţa noastră pe marginea operei de artă sau în întâlnirea cu textele trecutului nu este înţeles şi descris adecvat de către teoriile filosofice dominate de prejudecăţile scientismului. Dacă ar fi aşa, însă, ar trebui să credem că Gadamer îşi întemeiază teoria interpretării a sa pe o descriere obiectivă, adevărată şi adecvată (în chip metafizic), a ceea ce experienţa hermeneutică este realmente – ceea ce ar fi o evidentă contradicţie, dată fiind polemica pe care *Adevăr şi metodă* o poartă împotriva oricărei pretenţii a ştiinţei şi a filosofiei de a

da o descriere obiectivă realităţii.

În paralel cu această analiză fenomenologică a experienţei hermeneutice sau mai profund decât ea, există, în *Adevăr şi metodă,* reconstituirea istorică a procesului pe parcursul căruia conştiinţa de sine metodică a modernelor *Geisteswissenschaften* s-a dezvoltat în direcţia unei filosofii generale a existenţei concepută ca interpretare, sau, altfel spus, în direcţia unei ontologii hermeneutice. Ceea ce rămâne mai puţin clar în întreaga carte este relaţia dintre aceste două niveluri – fenomenologico-analitic, istorico-reconstructiv – ale argumentării. Gadamer arată că începând din secolul al XVII-lea predominarea metodologismului ştiinţific a obscurizat conţinuturi semnificative ale tradiţiei filosofice anterioare, cu toate implicaţiile sociale, practice, estetice ale unor noţiuni ca *sensus communis,* discreţie, gust, cultură etc. Motivele pentru care trebuie să vorbim de o lăsare în umbră, de o pierdere (chiar dacă nu aceştia sunt termenii exacţi pe care el îi foloseşte), par a fi de căutat într-o analiză fenomenologică a experienţei; aceasta, însă, aşa cum s-a amintit, nu poate fi înţeleasă ca o descriere mai adecvată a ceea ce realmente se întâmplă, cel puţin dacă Gadamer vrea să evite autocontrazicerea. Dacă lucrurile stau astfel, poate că Rorty are dreptate: singura cale de a adopta’ un punct de vedere hermeneutic în filosofie pare să fie aceea

de a ne apropia de ea ca de o operă de artă, de un univers de discurs pe care se cere (însă, de ce? e o problemă ce, până la urmă, trebuie pusă şi experienţei estetice) să-l asimilăm intuitiv, sau mai mult sau mai puţin aşa cum un antropolog asimilează (sau îşi asimilează) o altă cultură pe care voieşte s-o studieze din interior. Dar acest mod de a adopta sau asimila poziţia filosofică a hermeneuticii ar contrazice un alt punct central al teoriei lui Gadamer, şi anume critica conştiinţei şi a *Erlebnis-ului* estetic. Din aceleaşi motive, nu ne putem aştepta, cred, ca Gadamer să recomande adoptarea

hermeneuticii ca un *coup de des,* care în perspectiva deconstrucţionistă pare să se legitimeze tocmai pe arbitraritatea ei; din punctul de vedere al lui Gadamer, aceasta ar apărea ca o reluare nejustificată a viziunii tardoşi post-romantică a artistului ca geniu dezrădăcinat, marginal, exclus din raţionalitatea socială burgheză.

Soluţia acestei probleme – anume cum să se evite iraţionalismul care pare implicit în întemeierea' însăşi a hermeneuticii – pare cu putinţă printr-o încercare de radicalizare a lui *Adevăr şi metodă,* cu scopul de a lămuri relaţia ce subzistă între analizele ei fenomenologice şi reconstituirea evoluţiei autoconştiinţei metodice a ştiinţelor spiritului *[Geisteswissenschaften].* Direcţia acestei radicalizări este indicată de Gadamer însuşi tocmai deoarece el nu separă niciodată analiza fenomenologică a experienţei de raportarea istorică la tradiţie: astfel, de exemplu, atunci când vorbeşte despre *applicatio* ca model al înţelegerii hermeneutice, discutarea ei este în întregime întemeietă pe Aristotel şi pe tradiţia hermeneuticii juridice; acelaşi lucru e valabil pentru paginile, de importanţă capitală, în care analiza şi critica conştiinţei estetice este condusă în dialog continuu cu Kant, Kierkegaard, estetica secolului al XX-lea. Toate acestea, în chip radical – şi poate şi dincolo de intenţiile explicite ale lui Gadamer însuşi – înseamnă că nu se dă nicio analiză fenomenologică a experienţei (ghilemelele sunt aici

obligatorii!) care să nu fie condiţionată, adică făcută posibilă şi calificată, de faptul de a aparţine unei tradiţii. Chiar şi *coup de des* se descrie prin referire la experienţa istorică a unui artist al trecutului. Arbitraritatea sa, în consecinţă, poate rezida doar în refuzul de a explica de ce alege exact acest termen şi această referinţă istorică specifică. Dar aceasta nu e oare o situaţie foarte cunoscută hermeneuticii – aceea a cuiva dominat de prejudecăţi pe care nu le recunoaşte şi nu le tematizează ca

atare? Nu există aici ceva pe care Gadamer l-ar numi o uitare sau o refulare *Wirkungsgeschichtel* la începutul lui *Wirkungs-geschichte4,* prin opunerea lui *wirkungsgeschichtliches Bewustsein* faţă de conştiinţa estetică şi de iluminismul istoriografie – şi anume în teza potrivit căreia o operă de artă sau un text sau o urmă a trecutului se pot înţelege numai pornind de la istoria efectelor lor, a interpretărilor prin care ne-au fost transmise – există o posibilă indicaţie pentru reconstituirea unei noţiuni hermeneutice de raţionalitate. Faptul că Gadamer nu lămureşte complet relaţia dintre aspectul fenomenologic şi cel istoric al discursului său trebuie explicat probabil ca o insuficientă aplicare la propria teorie a principiilor pe care ea vrea să le susţină. A radicaliza principiile puse în *Adevăr şi metodă,* de aceea, înseamnă a recunoaşte că hermeneutica în calitate de teorie se poate legitima coerent numai arătând că ea însăşi nu este, la rândul ei, nimic altceva decât o interpretare hermeneutică corectă a unui mesaj care-i provine din trecut sau, oricum, dintr-un altundeva' căruia, într-o oarecare măsură, ea însăşi îi aparţine dintotdeauna – fiindcă această apartenenţă este condiţia însăşi a posibilităţii de receptare a mesajului. Critica obiectivismului şi a scientismului pozitivist nu ar fi radicală şi coerentă dacă hermeneutica ar pretinde că are valoarea unei descrieri mai adecvate a ceea ce experienţa, existenţa, *Dasein-ul,* sunt cu adevărat. «Nu există fapte, ci numai interpretări», scria Nietzsche5; dar nici aceasta nu e enunţarea unui fapt, ci este, tocmai

de aceea, doar o interpretare.

În mod mai degrabă paradoxal, numai conştiinţa radicală a propriului său caracter interpretativ, şi nu descriptiv sau obiectiv, este ceea ce garantează hermeneuticii o posibilitate de a se argumenta raţional. Raţiunile pe care hermeneutica le oferă pentru a-şi arăta propria-i validitate ca teorie sunt o reconstrucţie interpretativă a istoriei filosofiei

moderne, mai mult sau mai puţin de tipul motivelor pe care le avansa Nietzsche ca să afirme că Dumnezeu a murit. Această afirmaţie nu era nici ea, şi nici nu voia să fie, un enunţ metafizic descriptiv despre neexistenţa lui Dumnezeu; era o interpretare narativă a istoriei culturii noastre, orientată spre a arăta că nu mai e necesar, şi nici moralmente posibil, să se mai creadă în Dumnezeu – cel puţin în Dumnezeul tradiţiei onto-teologice. Este, mai mult sau mai puţin, ca şi cum ne-am aştepta logic (adică potrivit simţului comun) ca cineva care i-a citit pe Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein etc. să nu mai poată să accepte anumite idei, credinţe, sau să ia anumite atitudini practice sau teoretice. «După Marx, după Nietzsche, după… – o să spunem – cum poţi să mai crezi că?» Acest după nu e un dat fiind că logic constrângător, o întemeiere forte; dar nu este nici pura şi simpla invitaţie de a împărtăşi un anume gust – care ne-ar aduce iarăşi înapoi la orizontul estetist al iraţionalismului hermeneutic. Tocmai ideea că, dacă nu-i o întemeiere logică, o dovadă, acel după trebuie să fie doar un *Erlebnis* estetic, arată chiar propria-i dependenţă de scientism. Într-un anume sens, e adevărat că modelul noţiunii hermeneutice de adevăr şi al experienţei adevărului e un model estetic: dar – aşa cum Gadamer a arătat în prima parte din *Adevăr şi metodă* – nu în sensul de estetică ce a prevalat după Kant, şi care îşi lasă ecoul, de pildă, în ideea kierkegaardiană de existenţă estetică.

3. Hermeneutică şi modernitate

Aşa cum am spus la început, reconstituirea raţionalităţii dintr-un punct de vedere hermeneutic cere

înainte de toate o radicalizare a premiselor filosofice pornind

de la care hermeneutica s-a dezvoltat. Că ar fi vorba doar de radicalizare înseamnă că şi modul de argumentare pe care am încercat să-l descriu trimiţând la exemplul cu fraza **lui** Nietzsche Dumnezeu a murit este larg prezent în activitatea hermeneutică de azi, nu numai la Gadamer, dar şi la Rorty şi, mult mai evident, la Derrida. Deconstrucţia psihanalitică, sau psihoterapeutică, a metafizicii occidentale pe care Rorty o face în *Filosofici şi oglinda naturii,* multipla activitate deconstructivă a lui Derrida şi, fireşte, pregătirea istorică a lui Gadamer din *Adevăr şi metodă* sunt exemple vădite ale acestui tip de argumentare interpretativă. Totuşi, pentru a evita cu adevărat riscurile de relativism, estetism, iraţionalism, mi se pare indispensabil să se facă explicite implicaţiile ontologice ale discursului hermeneutic.

Ca teorie filosofică, hermeneutica îşi dovedeşte propria-i valabilitate numai referindu-se la un proces istoric, căruia îi propune o reconstituire ce arată cum anume opţiunea' pentru hermeneutică – opusă, de pildă, pozitivismului – este de preferat, sau e mai justificată. Se poate ca această formulare să sune prea aspru şi rigid în urechile multor filosofi hemeneutici; dar mi se pare primul pas, indispensabil pentru o reconstrucţie a raţionalităţii hermeneutice.

Aşa cum am amintit, nu cred că se pot reduce nişte construcţii interpretative ale filosofiei moderne, ca aceea pe care o dă Gadamer în opera sa, sau cea pe care o întâlnim în scrierile lui Nietzsche, sau şi cea a lui Rorty din *Filosofia şi oglinda naturii,* sau cea pe care, fie şi în moduri voit fragmentare şi parţiale, o manifestă multe dintre textele lui Derrida, la imagini poetice. Nu e o întâmplare, în privinţa aceasta, că problema în jurul căreia hermeneutica se naşte şi se dezvoltă până astăzi este aceea a valabilităţii *Geisteswissenschaftenmilor,* a deosebirilor lor, fie **şi de** purele şi simplele reprezentări

poetice ale unor forme de

viaţă ale trecutului sau a altor universuri culturale. Nu este vorba deloc de un cerc vicios ce ar putea falsifica tocmai pretenţiile de valabilitate ale hermeneuticii. E adevărat însă că hermeneutica poate să revendice o valabilitate ca teorie tocmai în măsura în care reconstituirea interpretativă a istoriei este o activitate raţională – adică una în care se poate argumenta, şi nu doar intui (*fühlen, Einfühlen* etc).

Ontologia – în sensul specific pe care îl are termenul aici, şi pe care îl voi explica puţin mai jos – are de-a face cu toate acestea pentru că fără ea hermeneutica riscă să apară doar ca o teorie a multitudinii (ireductibile şi inexplicabile, ce poate fi acceptată ca viaţa însăşi, sau ca un fapt ultim de tip metafizic) a schemelor conceptuale, ea însăşi doar o schemă conceptuală printre altele, ce ar trebui să fie preferată doar în baza unei opţiuni neargumentabile – fie de tipul întâlnirii estetice cu un nou sistem de metafore, ca la Rorty, fie de tipul acelui *coup de des* avangardisto-simbolist al lui Derrida. Numai dacă naşterea şi dezvoltarea hermeneuticii nu e, pur şi simplu o chestiune de scheme conceptuale (care, astfel fiind, nu ating fiinţa reală ce se află colo afară), ci aparţine de ceea ce Heidegger numeşte destinul fiinţei, opţiunea teoretică în favoarea hermeneuticii şi, tot aşa, şi opţiunile interpretative specifice (ca deconstrucţiile lui Derrida) pot fi ceva mai mult decât nişte *Erlebnisse* estetice sau nişte acrobatice *coups de des.*

Schematic: ceea ce este numit iraţionalismul hermeneuticii este estetismul ce se poate descoperi la autori ca Rorty şi ca Derrida, şi constituie şi un risc al lui Gadamer, cel puţin în măsura în care el nu lămureşte modul în care hermeneutica dovedeşte propria-i valabilitate ca teorie. O atare lămurire cere ca hermeneutica să înceteze de a se mai gândi pe sine, mai mult sau mai puţin explicit, ca o teorie întemeiată pe o analiză fenomenologică adecvată a experienţei.

Hermeneutica este ea însăşi doar interpretare.

144

Nu fundează propriile-i pretenţii de valabilitate pe un presupus acces la lucrurile însele; pentru a fi coerentă cu critica heideggeriană a ideii de adevăr ca şi corespondenţă, din care consideră că trebuie să se inspire, poate să se conceapă pe ea însăşi doar ca răspuns la un mesaj, ca articulare interpretativă a propriei apartenenţe la o tradiţie, *Über lieferung.* Această tradiţie nu e pur şi simplu o înşiruire de scheme conceptuale – deoarece gândită astfel ar lăsa şi acum pe dinafară sa un *ontos on,* un lucru în sine gândit în termeni metafizici. Dacă doreşte să scape de această recădere în metafizică, hermeneutica trebuie să explice propriul său fundal ontologic, adică ideea heideggeriană a unui destin al fiinţei care se articulează ca înlănţuire a aperturilor, a sistemelor de metafore ce fac cu putinţă şi califică experienţa noastră despre lume. Hermeneutica se concepe ca un moment în cadrul acestui destin; şi argumentează propria-i valabilitate propunând o reconstituire a tradiţiei-destin din care provine. Această reconstituire este în chip vădit ea însăşi o interpretare; însă nu doar o interpretare în sensul în care o astfel de expresie încă mai implică ideea că dincolo de ea se află un *ontos on* care rămâne exterior schemelor noastre conceptuale. Destinul fiinţei, fireşte, se dă numai într-o interpretare, nu are o obligativitate obiectiv-deterministă: este *geschick* în sensul lui *Schickung,* al trimiterii. Putem să traducem astfel: raţionalitatea la care avem acces este faptul că, fiind implicaţi într-un proces (dintotdeauna, suntem aruncaţi în el) dintotdeauna ştim, cel puţin într-o anume măsură, încotro mergem şi cum trebuie să mergem într-acolo. Dar ca să ne orientăm avem nevoie să reconstituim şi să interpretăm procesul în modul cel mai complet şi mai persuasiv posibil. Ar fi o eroare să credem că putem sări afară din proces, sesizând în vreun fel *arche-ul,* principiul, esenţa sau structura ultimă. Raţionalitatea e numai firul conducător care poate fi înţeles printr-o ascultare atentă

a mesajelor *Schickung-ula-i.* Atât opţiunea teoretică pentru hermeneutică, cât şi opţiunile specifice ale activităţii noastre interpretative pot fi justificate argumentativ pe această bază.

Radicalizarea ontologică a hermeneuticii care se propune aici are consecinţe semnificative sau, oricum, este diferită. Una dintre aceste consecinţe priveşte relaţia hermeneuticii cu modernitatea – sau, în alţi termeni, cu gândirea modernă ca gândire a sosirii nihilismului. Dacă hermeneutica nu are alte surse de validitate în afară de aparţinerea ei la o *Über-lieferung,* care este în special aceea a gândirii moderne, relaţia ei cu această tradiţie va trebui să fie gândită în termeni diferiţi, şi mult mai pozitivi, decât aceia ce caracterizează, de exemplu, poziţia lui Gadamer din *Adevăr şi metodă.* Raportul hermeneuticii cu scientismul modern, sau cu lumea raţionalităţii tehnice, nu poate fi numai, sau nu în principal, un raport de refuz polemic – ca şi cum ar fi vorba, încă o dată, de a opune o ştiinţă mai adevărată, şi o viziune a existenţei mai autentică, rătăcirilor teoretice şi practice ale modernităţii. Se cere să se recunoască şi să se arate că hermeneutica e mai degrabă o consecinţă a modernităţii decât o confutaţie a ei.

Aceasta implică, pentru hermeneutică, datoria de a dezvolta un important şi controversat aspect al moştenirii lui Heidegger, şi anume concepţia sa asupra *geStell-ului,* adică a lumii tehnico-ştiinţifice, înţeleasă fie ca o împlinire a metafizicii, fie ca primă vestire a depăşirii ei (potrivit celebrului pasaj din *identität und Differenz* despre «prima sclipire a *Ereignis-|i|ub>).* Hermeneutica nu e o teorie care să opună o autenticitate a existării întemeiată pe privilegierea ştiinţelor spiritului faţă de alienarea societăţii raţionalizate; este mai degrabă o teorie care caută să prindă sensul transformării (noţiunii) fiinţei care s-a produs ca o consecinţă a raţionalizării tehnico-ştiinţifice a lumii noastre. Nu-i greu de văzut că acest mod de a

dezvolta discursul hermeneutic e

diferit de acela, cu implicaţii estetice, ce caracterizează autori, între altele foarte diferiţi între ei, cum ar fi Rorty sau Derrida. Ar putea probabil să fie mai apropiată de Foucault şi de ceea ce el a numit o dată ontologia actualităţii.

Ca teorie a modernităţii – în sensul obiectiv şi subiectiv al genitivului – hermeneutica ar putea recupera, măcar în parte, şi cele două sensuri principale pe care raţionalitatea le-a avut în tradiţia modernă, şi anume pe cel legat de ştiinţele pozitive şi pe cel istorist. Cât despre ştiinţe, ele ar putea să nu mai fie considerate doar ca nişte moduri de a împinge la extrem uitarea metafizică a fiinţei, ci şi ca fiind condiţiile, împreună cu tehnologia, ale unei transformări a sensului fiinţei în direcţia unui mod al ei de a se da post-metafizic. Lumea obiectivării ştiinţifice – aşa cum Heidegger arată, de exemplu, în paginile de încheiere ale studiului *Epoca imaginii lumii* – şi, la fel, cea în care, printr-un soi de proces inflaţionist (imaginile se înmulţesc şi fac zadarnică pretinsa obiectivitate), calificarea, sau *Wesen,* metafizică a fiinţei tinde să se dizolve. Cât despre raţionalitatea istoristă, este cât se poate de clar că modul de a argumenta valabilitatea hermeneutică are mult de a face cu istorismul. Contrar istorismului metafizic al secolului al XIX-lea (Hegel, Comte, Marx) hermeneutica nu crede că sensul istoriei este un fapt pe care se cere să-l recunoaştem, să-l favorizăm sau să-l acceptăm (tot ca pe un fapt ultim metafizic); firul conducător al istoriei apare, se dă, numai într-un act interpretativ, care se convalidează prin dialog cu alte posibile interpretări şi care, în ultimă analiză, contribuie la modificarea situaţiei de fapt într-un mod care face interpretarea adevărată. Din acest ultim motiv, repet, reconstituirea interpretativă a istoriei pe care o propune hermeneutica nu este pur şi simplu un nou vocabular poetic ce se oferă unui *Erlebnis* estetic: şi, între altele, cum ar fi posibil să ne apropiem ca de o creaţie poetică de un sistem

filosofic ce se pretinde adevărat în chip universal, cum este cel hegelian, de exemplu? N-ar fi acesta un mod de a-l înţelege eronat tocmai în ceea ce el consideră că are mai esenţial? Noutatea şi importanţa hermeneuticii constă, în definitiv, în afirmaţia că interpretarea raţională (argumentativă) a istoriei nu e ştiinţifică în sensul pozitivismului, dar nici nu este, însă, pur estetică. Sarcina hermeneuticii contemporane pare să fie aceea de a articula într-o formă tot mai completă şi explicită această inspiraţie originală a ei; fapt care înseamnă şi datoria ei de a corespunde cu responsabilitate chemării care-i vine din propria-i moştenire.

NOTE

Note la *Capitolul întâi*

1 Cf. despre aceasta studiul meu *Hermeneutica, noua koine,* în volumul *Etica dell'interpretazione,* Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38 – 48 [vezi şi *Etica interpretării,* trad. rom. de Ştefania Mincu, Ed. Pontica, 2000, pp. 39 – 50 – n.t.].

2 Cf. despre aceasta L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività,* Bompiani, Milano, 1988 [ed. orig. 1954], pp. 75 şi urm.

3 H.G. Gadamer, *Verită e metodo,* trad. it. sub îngrijirea lui G.

Vattimo, Bompiani, Milano 1983 [ed. orig. 1960].

4 în această direcţie, contrar tuturor bunelor intenţii ale autorului, sfârşeşte prin a se înscrie şi *Manifesto di un movimento ermeneutico universale [Manifestul unei mişcări hermeneutice universale]* al lui V. Mathieu, în „Filosofia", XLIII (mai-august 1992), 2.

5 Mă gândesc, evident, la „paradigmele" despre care vorbeşte T. S.

Kuhn în *la struttura delle rivoluzioni scientifiche [Structura revoluţiilor ştiinţifice],* trad. it. de A. Carugo,

Einaudi, Torino, 1969 [ed. orig. 1962].

6 Aceasta deoarece – chiar şi pe baza temporalităţii conştiinţei ce-l

Împiedică pe Cassirer nu mai puţin decât pe Heidegger să gândească fiinţa ca simplă-prezenţă – e greu de separat activitatea simbolizării (cuvântul prin care s-ar traduce, în limbajul lui Cassirer, termenul interpretare) de formele concrete pe care ea şi le dă în istorie, de limbajele pe care le moşteneşte, în sfârşit, definitudinea ei; aceasta, mai curând în chip contradictoriu prin înseşi premisele cassireriene, sfârşeşte prin a fi zădărnicită de o structură

149

10

teleologică cu iz eminamente hegelian, în care istoricitatea e recunoscută şi totodată eliminată. Despre aceasta cf. introducerea lui L. Lugarini la traducerea italiană a *Studiului despre om* [Saggio sull'uomo] de Cassirer, trad. it. de C. D'Altavilla, Armando, Roma 1986 [ed. orig. 1944].

Cf. E. Cassirer, *Filosofici delle forme simboliche [Filosofici formelor simbolice],* voi I, trad. it. de E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1987 [ed. orig. 1923], p. 17. Cf. de exemplu aforismul 22 din *Dincolo de bine şi de rău* (trad. it. *Al de la del bene e del male,* de F. Maşini, în *Opere,* sub îngrijirea lui G. Colii şi M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 şi urm., vol. VI, tom II, 1958 [ed. orig. 1886]).

Cf. J. Habermas, // *discorso filosofico della modernitá [Discursul filosofic al modernităţii],* trad. it. de Emilio şi Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987 [ed. orig. 1985], cap. 3, sect. I, nota 4, p. 56.

Cf. În această privinţă studiul *Reconstruire a raţionalităţii,* publicat aici ca *Apendice 2.*

Cf. mai ales studiul meu *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers,* în F. von Hermann şi W. Biemel (sub îngrijirea), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrifi zum 100 Geburtstag von Martin Heidegger,* Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

Note la *Capitolul al doilea*

1 *Sentieri interrotti [Cărări întrerupte],* trad. it. de P. Chiodi, La

Nuova Italia, Firenze, 1968 [ed. orig. 1950], p. 46. *Ce anume înseamnă a gândit,* trad. it. *[Che cosa significa pensarel]* de U. Ugazio, Sugarco, Milano 1978 [ed. orig. 1954], vol. I, p. 41.

Cf. R. Rorty, *La filosofia e Io speechio della natura [Filosofia şi oglinda naturii],* trad.it. de G. Millone şi R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986 [ed. orig. 1979], pp. 239 şi urm.

4 Cf. diferite studii cuprinse în *la filosofia dopo la filosofia,* trad.

It. de G. Boringhieri, cu introducere de Aldo G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1989 [ed. orig. 1989].

5 Multe analogii semnificative între poziţiile lui Popper şi aspecte deloc secundare ale hermeneuticii sunt clar ilustrate în frumoasa lucrare a lui D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole,* Armando, Roma 1992; despre metafizică şi sensul ei în failibilismul popperian v. În special pp.64 şi urm.

6 Despre aspectele hermeneutice ale gândirii lui Peirce şi despre semnificatul noţiunii lui de «comunitate experimentală a cercetătorilor» a insistat în special K.O. Apel, *Comunità e comunicazione,* trad. it. parţială de G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, de ex. pp. 66, 118 *et passim* [ed. orig. 1973].

7 în cât. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* Thomas Kuhn, cum se ştie, a avansat teza că ştiinţele experimentale nu au o dezvoltare lineară în care sunt rezolvate treptat problemele lăsate deschise de către cercetarea precedentă; această linearitate are, cu toate acestea, loc, dar numai în interiorul aceleiaşi paradigme, adică în orizontul unui anumit limbaj, al unei anumite metode, al unui anumit criteriu pentru a distinge ceea ce e relevant de ceea ce nu este. Paradigmele se schimbă însă istoriceşte, dar nu pentru că, în lumina vreunui criteriu

mai general, ar ajunge să fie demonstrate ca false; ci mai degrabă, atunci când ajung în criză deoarece nu reuşesc să rezolve anumite probleme, şi când se prezintă o paradigmă alternativă, sunt de fapt abandonate de comunitatea ştiinţţifică; aceasta este ceea ce Kuhn numeşte o revoluţie ştiinţifică.

studiul *Ermeneutica e teoria delvagire comunicativo [Hermeneutică şi teorie a actului comunicativ],* în L. Sciolla şi L. Ricolfi (sub îngrijirea), // *soggetto delvazione [Subiectul acţiunii],* Franco Angeli, Milano 1989.

A se vedea mai ales § 6 din *Crisi delle scienze europee [Criza ştiinţelor europene]* de E. Husserl, trad. it. de E. Pilippini, Il Saggiatoare, Milano 1961 [ed. orig. 1954].

Cf. totuşi cărţi (în general din aria anglo-saxonă) ca aceea a lui J.

Cf.

Io

151

Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea* [Hermeneutica contemporană], trad. it. de S. Sabattini, II Mulino, Bologna 1986 [ed. orig. 1980], care-i include cu titlu deplin pe Apel şi pe Habermas ca exponenţi ai hermeneuticii critice.

„H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza [Raţiunea în epoca ştiinţei],* trad. it. de A. Fabris, II Melangolo, Genova 1982 [ed. orig. 1976].

12 Cf. K. Mannheim, *Ideologia e utopia [Ideologie şi utopie],* trad.

It de A. Santucci, II Mulino, Bologna 1957 [ed. orig. 1929], în spre. pp. 147 – 64.

13 Cf. E. Bloch, *Spirito dell'utopia [Spiritul utopiei],* trad. it. de V.

Bertoitino şi F. Copellottti, La Nuova Italia, Florenţa 1980 [ed. orig. 1923].

Un astfel de ton existenţialist mi se pare că se simte la Gadamer, şi în multe pagini din studiul lui Derrida

despre Levinas *(Violenza e metafisica [Violenţă şi metafizică]),* conţinut în *la scrittura e la differenza [Scriitura şi diferenţa],* trad. it. de G. Pozzi, Einaudi, Tonno 1990 [ed. orig. 1967], despre care vezi studiul meu *Metafisica, violenza. secolarizzazione [Metafizică, violenţă, secularizare]* în G. Vattimo (sub îngrijirea), *Filosofia ’86,* Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 71 – 94.

15 Cf. *Identită e differenza,* trad. it. de U. Ugazio, în „aut aut”, nr. 187 – 88 (ianuarie-aprilie 1982), pp. 13 – 14 (în ed. orig., Neske, Pfullingen 1957, pp. 24 – 27): *geStell,* pe care am propus să fie tradus în italiană cu „impunere” (cf. trad. mea din M. Heidegger, *Saggi e discorsi [Studii şi discursuri],* Mursia, Milano 1976 [ed. orig. 1954], p.14, indică acel împreună *(Ce)* din *Stellen* (din punere, dispunere etc, care constituie esenţa tehnicii moderne); şi tocmai în acest împreună [laolaltă], care este şi culmea şi triumful metafizicii, adică al faptului-de-a-se-da şi al faptului-de-a-se-ascunde al fiinţei în relaţia subiect-obiect, Heidegger vede şi prima străfulgerare [întrezărire] a unei posibile depăşiri a metafizicii înseşi. Am comentat în diferite scrieri acest aspect al gândirii heideggeriene: a se

152

! f>r»» i vedea, de exemplu, ultimul studiu din *la fine della* a”!” pf f *modernită* [vezi *Sfârşitul modernităţii,* trad. rom. de O’ş ti<d i Ştefania Mincu, Ed. Pontica, Constanţa, 1993 – n.t.], Garzanti, Milano 1985.

16 E un text din 1938 cuprins în *Sentieri interrotti* cât., pp. 71 – 101.

17 *lui,* p. 88, nota 6.

18 *lui,* p. 99. 19/vi, p. 100, nota 13.

2 (1 *lui,* p. 101 (prefer să folosesc, termenul «preclusa» – «închisă» [cu sensul de „oprită”, împiedicată să se producă, «barată» – n.t.], în loc de «interzisă» [vietata], cum traduce Chiodi.

21 Cf. de exemplu *la crisi delle scienze europee* cât., § 34 d.

Note la *Capitolul al treilea*

„Cf. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1885 – 87, în

Opere cât., trad. it. de S. Giametta**, vol. VIII,** tom **I,** 1975, pp. 199 – 206 (fragmentul poartă nr. 5[71]).

2 E curios – dar poate nu prea ciudat dacă gândim împreună cu

Heidegger că tradiţia filosofiei până la Nietzsche este constant dominată de metafizica prezenţei – că dacă se caută în tradiţia filosofică o definiţie a violenţei, se sfârşeşte prin a trebui să se recurgă la o definiţie esenţialistă (sau, cu o variantă, ius-naturalistă): violenţa este ceea ce împiedică o fiinţare să-şi realizeze propria-i sici b vocaţie naturală. Ceea ce nici nu e prea diferit de doctrina însă u aristotelică a locurilor fireşti (piatra tinde în jos, focul în n!,.G.; i „sus etc), pe baza cărora se defineşte ceea ce *kata* şi *para*

mai!” r-i *physin,* potrivit sau contra (sau dincolo de) natură.

fo’ i’ JVI Reliefări semnificative în direcţia hermeneutică pe care

Bir! «o. Îi; încerc s-o urmez se află, însă, de exemplu, în P. Ricoeur, r; jj, y *Violence et langage* [ed. orig. 1967], acum în *Lectures 1.*

— „şi eu”.). *Autour du politique,* Seuil, Paris 1991, pp. 131 – 41.

t| G & înietzsche, *Umano troppo umano [Omenesc prea-omenesc]*

v!? i! f>t [ed. orig. 1879] şi *Frammenti postumi* (1878 – 1879), trad.

Hinduşit. de S. Giametta şi M. Montinari, în *Opere* cât., vol. IV.

153

tom **III,** 1967, pp. 350 şi 352: «Acolo unde viaţa socială are un caracter *mai puţin violent*, deciziile ultime (asupra aşa-ziselor chestiuni eterne) îşi pierd din importanţă. Să ne gândim numai cât de rar are de a face cu ele un om, chiar şi astăzi» (fragmentul 40 [7]; «Metafizica şi filosofia sunt încercări de a pune stăpânire *cu forţa* pe ţinuturile cele mai fertile… (fragment 40 [21]). Cf. de exemplu, *Comunità e comunicazione* cât., pp. 190 şi

urm.

5 Cf. tot studiul de încheiere din *Comunită e comunicazione* cât., despre *l'apriori della comunită ultimitatea della comunicazione ei fundamenti dell'etica.* Despre Apel şi etică vezi studiul lui R. Mancini, *Linguaggio ed etica, La semiotica transcendentale di Karl-Otto Apel,* Marietti, Genova 1988.

6 Cf., de exemplu, concluziile primei părţi din *Verită e metodo* cât., de Gadamer, pp. 202 şi urm.

7 Şi nu e neverosimil să se fi construit tocmai în raport polemic cu ea; cf. de exemplu R. Rorty, *La filosofia e Io speechio della natura [Filosofia şi oglinda naturii]* cât., pp.292 şi urm. Pentru redescrieri trimit mai ales la *la filosofia dopo la filosofia [Filosofia de după filosofie]* cât.

8 Noţiunea de redescriere e utilizată de Rorty cel mai adesea numai în contexte care au de a face cu statutul filosofiei, al poeziei etc; atunci când e vorba de morală, conceptul său favorit e acela de solidaritate: astfel, în cât. *La filosofia dopo la filosofia.* Totuşi, aşa cum scrie în capitolul final *(Solidaritate)* al acestei cărţi, liberalul ironic (cel care redescrie şi se ştie astfel etc.) «e cel pentru care solidaritatea se naşte din identificarea cu viaţa altuia, în particularităţile ei, şi nu din faptul de a deveni conştienţi de ceva împărtăşit anterior» (p. 218). Nu-i hazardat deci să vedem un raport între redescrieri şi solidaritate: aceasta din urmă, deoarece nu se poate întemeia pe un universalism de tip metafizic, depinde de asemănările şi deosebirile pe care le considerăm esenţiale, iar acestea, la rândul lor, sunt puse în evidenţă de un vocabular decisiv, istoriceşte contingent: *(ivi,* p. 220); un astfel de vocabular

decisiv are cu siguranţă de-a face cu redescrierile (le condiţionează, este modificat de ele etc). Impresia e că Rorty nu dezvoltă suficient reflecţia asupra acestor nexuri.

9 Cf. G. Deleuze, *Foucault,* trad. it. de P.A. Rovatti şi F. Sossi.

Feltrinelli, Milano 1987 [ed. orig.1986], p.107.

10 Cf. P. Klossowski, *Nietzsche e îi circolo vizioso [Nietzsche şi cercul* ***vicios],*** trad. it. de E. Turolla, Adelphi, Milano 1987 [ed. orig. 1969].

„Fireşte, e foarte simplificator să reducem redescrierile lui Rorty, sau şi complotul lui Klossowski şi variaţiile din stilurile de viaţă ale lui Foucault, la un numitor pur estetist. Se simte aici fie moştenirea existenţialistă a autenticităţii ca unic imperativ etic posibil în epoca nihilismului; fie, ceva mai recent, o preocupare ecologică în sens larg, aceeaşi ce se manifestă în sforţările pentru a salva specii de animale sau vegetale aflate pe cale de extincţie. La baza acestor sforţări stă ideea că supravieţuirea speciei umane în lume a fost asigurată în trecut de către multitudinea culturilor, adică a răspunsurilor pe care ea a ştiut să le dea la sfidările mediului. A prezerva şi pentru viitor această multitudine pare o condiţie indispensabilă de supravieţuire. Despre semnificaţia complotului la Klossowski, şi despre raporturile ce se pot stabili cu Rorty şi Foucault, a se vedea şi studiul meu // *paradigma e l'arcano,* în G. Vattimo şi M. Ferrari (sub îngrijirea), *Filosofia '93,* Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 31 – 50.

Cf., de exemplu, cap. 5 din cât. *La filosofia dopo la filosofia,* în spre. pp. 142 – 43.

13 Să ne amintim încă o dată de noţiunea de formă formantă

teoretizată de Pareyson în a sa *Estetica,* deja cât.

14 Cf. § 3 al capitolului ce încheie *Filosofia şi oglinda naturii* cât., pp. 186 – 91.

15 Despre ansamblul acestei orientări, profund legată de răspândirea hermeneuticii, cf. F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e Urniţi del dibatito sulla «nabilitazione della filosofia prattica»,* în C.A. Viano (sub îngrijirea), *Teorie etiche contemporane,* Bollati

Boringhieri, Torino 1990, pp. 128 – 48.

16 A se vedea studiul *la verită dell'ermeneutica*

[Adevărul hermeneuticii], în *Apendice 1* din prezentul volum.

17 Dar pentru ce etica hermeneutică trebuie să fie o etică a continuităţii? S-ar putea bănui că, încă o dată, ar fi vorba aici de o revenire a idealului clasicist al armoniei: binele ca frumos al concilierii atinse, ca apartenenţă neconflictuală la o totalitate. Dar: a vorbi de o continuitate deschisă, ce se stabileşte din nou tot pe baza unei interpretări riscante şi nu pe baza unei idei de subiect absolut de tip hegelian, arată că aici ne aflăm în faţa unei *Verwindung* a metafizicii, adică, potrivit sensului pe care termenul îl are la Heidegger, a unei preluări răsucite şi transformate a cerinţei de întemeiere care călăuzea metafizica, şi că nu ne putem iluziona că am putea-o lăsa de o parte ca pe un veşmânt uzat sau o greşeală recunoscută ca atare (fiindcă în acest fel s-ar pretinde că am ajuns în sfârşit la adevărul obiectiv, repetând, prin urmare, eroarea metafizică). Cf. şi nota 14 la cel de al patrulea capitol. Continuitatea pare să fie unicul sens al raţionalităţii în epoca nihilismului (şi cf. studiul *Reconstituire a raţionalităţii,* în *Apendice 2* al acestui volum): pentru metafizică se punea problema de a se stabili pe baza ultimă şi certă a fundamentelor prime; pentru hermeneutica nihilistă e vorba de a argumenta în aşa fel încât orice interpretare nouă propusă să dialogheze cu cele precedente, nu să constituie un salt dia – logic incomprehensibil. Până la urmă (şi a se vedea şi concluziile prezentului capitol) imperativul continuităţii este acela al unei raţionalităţi care nu se defineşte referitor la nişte structuri obiective pe care gândirea ar trebui şi ar putea să le oglindească, ci la respect şi la pietate *[pietas]* pentru semne. Şi din cauza aceasta, însă, continuitatea nu poate fi definită abstract, ci trebuie să se refere la un proxim, sau la nişte proximităţi determinate. 18 Despre istorie şi sensul termenului, şi despre utilizarea lui mai ales la Davidson, a se vedea recent studiul optim al lui D.

e la teoria dell'interpretazione, La Nuova Italia, Florenţa 1994, pp.53 şi urm.

Note la *Capitolul al patrulea*

1 Cf. *Gesammelte Schriften,* Teubner, Leipzig-Berlin 1914 şi urm., vol. V *(Die Geistige Welt),* pp. 317 – 38. Studiul poate fi citit în traducere în antologia îngrijită de M. Ravera, *// pensiero ermeneutico [Gândirea hermeneutică],* Marietti, Genova 1986, pp. 173 – 98 (citatul dat de noi se află la p. 184).

A se vedea în această privinţă introducerea cărţii mele *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione,* Mursia, Milano 1985 [ed. orig.1967], cu bibliografia ivi citată. Şi, desigur, şi pentru observaţiile care vor urma, *Storia dell'ermeneutica* a lui M. Ferraris, Bompiani, Milano 1988.

3 Cf. H.-G. Gadamer, *Verită e metodo* cât., pp 260 – 87.

4 Mă gândesc în special la anumite scrieri ale lui M. Cacciari, cum ar fi *l'angelo necessario [îngerul necesar],* Adelphi, Milano 1986; şi de asemenea, *Dell'inizio [Despre început],* Adelphi, Milano 1990.

5 A se vedea, pe lângă scrierile cele mai importante ale lui J.

Hilman, cum ar fi *// mito dell'analisi,* trad. it. de A. Giuliani, Adelphi, Milano 1979 [ed. orig. 1972[, şi *Revisione della psicologia,* trad. it. de A. Giuliani, Adelphi, Milano 1983 [ed. orig. 1975], şi volumul lui D.L. Miller şi J. Hillman, *// Nuovo politeismo. La rinascita degli dei e delte dee [Noul politeism. Renaşterea zeilor şi zeiţelor],* trad. it. de M. Bonacci şi P. Donfrancesco, Ed. di Comunită, Milano 1983. Cf. şi diferite capitole din *Trattato di psicologia analitica,* coordonat de A. Carotenuto, 2 vol., Utet, Torino 1992.

6 A se vedea în special studiul din 1978 *Lode del Politeismo. A*

proposito di monomiticită e polimiticită [Lauda

10
”.
12
Politeismului. Despre monomitic şi polimitic] de O. Marquard, la pp. 91 – 116 ale volumului *Abschied vom Prinzipiellen,* Reclam, Stuttgart 1981; în italiană, în volumul *Apologia del caso [Apologia întâmplării],* trad. Şi introducere de G. Carchia, II Mulino, Bologna, 1991, pp. 37 – 62.

Expresia lui Aristotel se află în *Metaphisica,* IV, 2, 1003 a33; fraza Sf. Pavel («Multifariam, multisque modis olim loquens Deus patribus în prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis în Filio») se află în *Lettera agii ebrei [Epistola către Evrei],* 1, 1 – 2.

Doctrina mistică a acestuia are un sens ce nu e nicidecum univoc; şi probabil că şi din această cauză a lăsat urme în toată istoria gândirii europene a secolelor ce au urmat: vezi în legătură cu aceasta H. de Lubac, *La posterită spirituale di Gioacchino da Fiore,* 2 vol., trad. it.de E. Guerriero, Jaka Book, Milano 1981 – 84 [ed. orig. 1979 – 84], şi recenta ediţie, cu traducere italiană, din *Enchiridion super Apocalipsim: Sull' Apocalipsse,* sub îngrijirea lui A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, 1994.

Cf. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione,* trad. G. Durante, Sansoni, Florenţa 1947 [ed. orig. 1799], p. 79. (Discursul al doilea) (în *Werke,* ediţie sub îngrijirea lui J. Bauer, 4 vol., Meiner, Leipzig, 1910 – 13; retipărire fotostatică, Scientia, Aalen 1967, II, p. 283).

Cf. Novalis, *La cristianită ossia ieuropa [Creştinătatea, altfel spus Europa],* trad. it. de E. Pocar, cu o postfaţă de G. Cusatelli, SE, Milano 1991 [1799; editat însă în 1826].

Mă refer mai ales la scrieri ca *la violenza e îi sacro [Violenţa şi sacrul],* trad. it. de O. Fatica. şi E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980 [ed. orig. 1972]; şi *Delle cose nascoste sân dalia fondazione del mondo,* trad. it. de R. Damiani, Adelphi, Milano 1983 [ed. orig. 1978].

Cf. H. Blumenberg, *La legitimită dell'età moderna,*

trad. it. de C. Marelli, Marietti, Genova 1992 [ed. orig. 1966].

Munca de dezvăluire a fundalurilor «omeneşti, prea-omeneşti» ale tuturor sistemelor metafizice, morale, în sfârşit, ale

158

RI. JJ!

Este adevărurilor eterne, se încheie la Nietzsche cu dizolvarea a însăşi valorii de adevăr; a se vedea despre aceasta lucrarea mea // *soggetto e la maschera. Nietzsche e îi problema della liberazione,* Bompiani, Milano 1994 [ed. orig. 1974] pp. 71 şi urm. [Vezi şi trad. rom de Ştefania Mincu, *Subiectul şi masca. Nietzsche şi problema eliberării,* Pontica, Constanţa, 2001 – n.t.].

termenul pe care Heidegger îl foloseşte ca să indice raportul pe care, după el, gândirea îl păstrează cu metafizica: aceasta e recunoscută în caracterul ei de uitare a fiinţei; deci ar trebui depăşită (*überwunden);* dar fiindcă nu e vorba să se corecteze eroarea metafizicii printr-o viziune mai adevărată în chip obiectiv despre cum stau lucrurile, ieşirea din metafizică se dovedeşte a fi mai complicată. Nu avem în faţă o obiectivitate care, odată descoperită în ceea ce este ea cu adevărat, să ne poată da criteriul pentru a ne schimba gândirea noastră; ideea că metafizica ar putea fi lăsată deoparte ca o eroare sau ca un veşmânt purtat nu se susţine. Ceea ce putem efectua pentru a ieşi din uitarea metafizică a fiinţei este doar o *Verwindung:* termen care, „păstrând şi un nex literal cu *Überwinden,* depăşirea, înseamnă însă, în uzul său, a-şi reveni dintr-o boală purtându-i în sine urmele, a se

11 resemna cu privire la ceva. Despre toate acestea cf. M.

„Heidegger, *Saggi e discorsi* cât., pp. 45 şi urm.; şi ultimul capitol din lucrarea mea *la fine della modernita.* [Vezi şi ed. rom cât. – n.t.].

15 Mă refer aici şi în cele ce urmează la scrierile pareysoniene. din ultima perioadă, începând cu marele

studiu *Filosofia ed esperienza religiosa [Filosofie şi experienţă religioasă]*

apărut în *Annuario filosofico* din 1935 (Mursia, Milano.

1 1986), pp. 7 – 52, care în momentul de faţă e pe cale de a fi

„>: r reeditat, împreună cu alte texte din ultimii ani, în volumul *Ontologia della libertă,* în curs de apariţie la Einaudi.

Torino. Recitindu-l astăzi, îmi dau seama că în studiul citat Pareyson nu-i oferă lui Iisus Hristos locul central – pentru întemeierea' mitului şi a simbolului – care mi se

159

pare mie deductibil din premisele sale. Dar poate tocmai aici e rădăcina faptului că el, iată, nu avansează atât de mult pe calea secularizării aşa cum cred eu că ar fi putut şi ar fi trebuit să facă. Din punctul de vedere al tezelor pe care le propun aici, toate acestea ar mai semnala la Pareyson prevalenţa. şi acum a Dumnezeului din Vechiul Testament. Pareyson vorbeşte mai explicit despre creştinism în studiul *la filosofia e îi problema del Male [Filosofia şi problema răului],* apărut în acelaşi *Anuar* în anul următor, în termeni ce nu par relevanţi pentru problema specifică a raportului lui Iisus Hristos cu miturile celelalte. Cf. despre toate acestea analiza ceva mai punctuală pe care am propus-o în cap. *Hermeneutică şi secularizare* inclus în cartea mea *Etica interpretării* cât., pp. 49 – 62 [Vezi ed. rom. cât. – n.t.]. 16 Cf. *Filosofia ed esperienza religiosa* cât., pp. 19 – 27.

Note la *Capitolul al cincilea*

Cf. despre aceasta scurtul eseu *l'opera d'arte nelv epoca della sua riproducibilită tehnica,* trad. it. de E. Filippini, Einaudi, Torino 1966 [ed. orig. 1936]; şi în special § 15.

2 Am discutat mai amplu toate acestea în primul capitol din *Poesia e ontologia,* Mursia, Milano 1985 [ed. orig. 1967]; în ciuda vârstei pe care o aveam atunci,

paginile acelea rămân şi astăzi fondul teoretic al ideilor, relativ diferite, pe care le prezint aici.

Despre subiectivizarea esteticii ce se dezvoltă pe baza criticii kantiene, dar *după* Kant, cf. *Velită e metodo* cât., pp. 81 şi urm.

Cât despre semnificaţia şi importanţa referirii la experienţa artei pentru concepţia sa despre adevăr, a se vedea studiul *Adevărul hermeneuticii,* în *Apendice 1* din volumul de faţă.

Este astăzi considerată opera lui Schelling, care a formulat-o, cu contribuţia celor doi prieteni ai săi, în 1795; redactarea ce ne-a fost transmisă e de mâna lui Hegel, şi datează din

4

1796. Trad. it. a textului şi felurite însemnări în / *programmi filosofici di Hegel,* sub îngrijirea lui L. Marino, Principato, Milano 1972.

6 Cf. G. Lukács, *Estetica,* trad. it., de F. Codino, Einaudi, Torino, 1970 [ed. orig. 1963], vol. II, p. 1469; poziţia privilegiată a picturii depinde de faptul că tocmai acestei arte Biserica, în Evul Mediu, îi încredinţa misiunea de a transmite conţinuturile Bibliei celor lipsiţi de ştiinţă de carte.

1 lui, p. 1516.

— *lui,* p. 1518.

„M, p. 1440.

10 Chestiunea secularizării, înţeleasă aici, pentru estetică, ca necesitate de a lua act în mod explicit de raportul pe care arta îl are cu originile ei religioase, e un caz eminent al acelui nod de a se situa conştient în cercul hermeneutic care, potrivit lui Heidegger, numai aşa poate fi un cerc vicios din punct de vedere logic. Ar fi de amintit şi reabilitarea prejudecăţii propusă de Gadamer în *Adevăr şi metodă* cât., pp. 319 şi urm., care are acelaşi sens. Dar, după cum se desfăşoară discuţia noastră, mai putem oare să ne mulţumim să gândim că problema secularizării este

doar o întâmplare, fie ea şi ieşită din comun, a problemei cercului hermeneutic? Sensul ei n-o fi oare mai radical şi mai propriu'? între altele, gândită astfel, situarea în cercul hermeneutic şi reabilitarea prejudecăţii (ca şi condiţie de care e nevoie să fim conştienţi ca să nu ne lăsăm dominaţi de ea) îşi pierde orice aparenţă a unei aplicări a psihanalizei., în versiune banalizată, la filosofie (cum ar mai putea să se şi înţeleagă acest lucru: inconştientul, odată adus la conştientă, încetează să mai producă simptome nevrotice. Dar în asta nu cred nici măcar psihanaliştii cei mai ortodocşi, admiţând că a crezut vreodată cineva asta).

„A se vedea, în privinţa aceasta, şi primul capitol din *Poesia e ontologia* cât.

12 A se vedea, din lucrările lui, în special *Spirito dell'utopia* cât. şi *II principio speranza [Principiul speranţă],* trad. it. de E.

de Angelis, Garzanti, Milano 1994 [ed. orig. 1959]. Cf. M. Dufrenne, *Fenomenologia deW esperienza estetica,* trad. it. de E. Magrini, Lerici, Roma 1969 [ed. orig. În 2 vol., 1953; în trad. it. a apărut doar primul volum]. 14 A se vedea, din Dilthey – pe lângă *Esperienza vissuta e poesia [Experienţă trăită şi poezie],* trad. it. de N. Accolti Gil Vitale, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1949 [ed. orig. 1906] – şi *Der Aufbau der geschichtlichen Welt în den Geisteswissenschaften* [ed. orig. 1910], precum şi postumul *Plan der Fortsezung zum Aufbau der geschichtlichen Welt în den Geistewissenschaften,* ambele conţinute în voi. VII din *Gesammelte Schriften* cât. O ediţie mai accesibilă a acestor texte este disponibilă în voi. intitulat *Der Aufbau der geschichtlichen Welt în den Geistenwissenschaften,* sub îngrijirea lui M. Riedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1981; trad. it. parţială îngrijită de P. Rossi, în W. Dilthey, *Critica della ragione storica,* Einaudi, Torino 1954. Cf. *Verită e metodo* cât., p. 116.

6 Conferinţa *Hölderlin şi esenţa poeziei,* din 1936,

este acum cuprinsă în volumul de studii *la poesia di Hölderlin,* excelent tradus în italiană de L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988 [ed. orig. 1944]. Din pură comoditate şi obişnuinţă am continuat să folosesc aici traducerea pe care, în 1937, i-a publicat-o C. Antoni în revista „Studi germanici”, şi reprodusă recent în antologia îngrijită de mine, *Estetica modernă,* II Mulino, Bologna, 1977. Pent.ru *Sentieri interrotti [Cărări întrerupte],* din care trebuie avut în vedere, aici, mai ales studiul *Wozu Dichter...),* a se vedea trad. cât; *În cammino verso îi linguagio [Pe drumul către limbaj]* este tradus de A. Caracciolo şi M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973 [ed. orig. 1959].

17 Simplificând şi reducând foarte mult. Despre comentariile lui Heidegger la poeţi a se vedea splendidul studiu al lui F. de Alessi, *Heidegger lettore dei poeţi,* Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

162

23

18 Cf. *Estetica modernă* cât., p. 340.

19 ***lui,*** p. 351: «Hölderlin cântă esenţa poeziei – dar nu în sensul unui concept valabil în afara timpului. Această esenţă a poeziei aparţine unui timp determinat».

20 Pentru toate citatele acestea din urmă, cf. ivi, pp. 350 – 351.

21 Este teoria adorniană a artei de avangardă, care conferă un caracter emblematic, după opinia lui Adorno, unor figuri cum este cea a lui Samuel Beckett. A se vedea, în privinţa aceasta, numeroasele aluzii la Beckett conţinute în *Teoria estetica,* trad. it. de E. de Angelis, Einaudi, Torino, 1975 [ed. orig. 1970].

22 Cf., de exemplu, din H.-G. Gadamer, toată secţiunea primă

(Arta ca joc, simbol şi petrecere) din voi. *L’attualità del bello [Actualitatea frumosului],* care cuprinde studii de date diferite, dintre 1967 şi 1986, trad. it. Îngrijită de R. Dottori, Genova, Marietti 1986. [Vezi şi ed. rom. *Actualitatea frumosului,* în trad. lui Val. Panaitescu, Polirom, Iaşi, 2000 – n.t.].

Cf., de exemplu, studiul lui H. Welsch, *Das esthetische. Eine Schlüsselkategorie unserer Zeitl,* în volumul colectiv, îngrijit de acelaşi Welsch, *Die Aktualität des Esthetischen,* W. Fink, München 1993. Şi, de asemenea, R. Rubner, *Esperienza estetica,* trad. it. de M. Ferrando, Rosenberg & Sellier, Torino 1992 [ed. orig. 1989].

24 Faptul poate conduce chiar şi la o reestimare a muzeului, în cheie diferită de cea legată de diferenţierea estetică: a se vedea, în legătură cu aceasta, studiul meu intitulat *11 museo e Vesperienza dell'arte nella post-modernită,* în „Rivista di Estetica", nr. 37 (serie nouă), 1991.

Note la *Apendice 1*

Despre sensul hotărâtor al acestui termen la Heidegger şi despre continuarea gândirii sale în sensul ieşirii din metafizică a se vedea capitolul de încheiere din cartea mea *Sfârşitul modernităţii* cât; şi contribuţiile mele la volumele *Filosofia '86* şi *Filosofia '87.*

163

2 Pe lângă paginile din *Adevăr şi metodă [Verită e metodo]* cât., dedicate lui Heidegger, un document important în această problemă este convorbirea lui Gadamer cu Adriano Fabris publicată în „Teoria", fasc. 1, 1982, în care Gadamer insistă, e adevărat, asupra apropierii lui de cel de al doilea Heidegger, dar şi asupra ideii că cel de al doilea Heidegger trebuie raportat la cel dintâi, pentru că e vorba, în fond, de a retraduce în limbajul din ***Fiinţă*** *şi timp* ceea ce operele ulterioare au prezentat sub formă de viziuni.

Cf. R. Rorty, *La filosofici e Io speechio della natura* cât., pp. 239 şi urm.

Cf. H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza* cât.

Cf. M. Heidegger, *L. origine dell'opera d'arte [Originea operei de artă,* ed. orig. 1935], în Id., *Sentieri interrotti* cât., pp. 3 – 69.

Cf. Id., *Che cosa significa pensarel [Ce înseamnă a gândit]* cât., p. 41; şi cf. şi Gadamer, *La ragione nell'età della scienza* cât, p. 21.

Cf. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* cât.

Cf. din nou cap. 7 din deja cât. ***La filosofici*** *e Io speechio della natura.*

Cf., de exemplu, *Verită e metodo* cât., pp. 325 şi urm. (şi în special 328).

De exemplu aceasta este poziţia lui Foucault, cel puţin potrivit interpretării radicale, pe care o consider exemplară, a lui Paul Veyne, din care a se vedea mai ales studiul *E possibile una morale per Foucault?* în volumul *Ejfetto Foucault,* îngrijit de P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 30 – 38". A se vedea A. McIntyre, *Dopo la virtii [După virtute],* trad. it.

de P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1983 [ed. orig. 1931]. Pentru o mai amplă ilustrare a acestei probleme a se vedea contribuţia mea la colocviul de la Royaumont din 1987, *L'impossible oubli [Imposibila uitare],* cuprinsă acum în volumul *Usages de Voubli* (împreună cu scrieri de Y.H. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommsen, J.C. Milner), Seuil, Paris 1988.

164

Io

13 Cf. şi scrierile amintite la nota 1.

14 Despre noţiunea de *Erorterung,* o discuţie mai amplă se poate vedea în cartea mea *Essere, storia e linguagio în Heidegger,* Marietti, Genova 1989 [ed. orig. 1963] (în special, cap. V, par. 2).

15 Cf. de exemplu panorama pe care o oferă I. Hacking, *Conoscere e sperimentare [A cunoaşte şi a experimenta],* trad. it. de E. Prodi, Laterza, Roma-Bari 1987 [ed. orig. 1983].

16 Despre cele două sensuri ale tradiţiei la Heidegger a se vedea M.

Bonola, *Verită e interpretazione nello Heidegger di „Essere e tempo",* Edizioni di Filosofia, Torino 1983 (în

spre. cap. V).

17 Vorbind despre strategiile arbitrare ale gândirii diferenţei.

Derrida evocă explicit mallarmeeanul *coup de des,* şi această trimitere nu are o semnificaţie întâmplătoare: cf. *La differance,* în *Marges de la philosophie,* Mânuit, Paris 1972.

18 Folosesc aici terminologia lui Lacan fără nicio pretenţie de fidelitate faţă de textul său; cu atât mai mult cu cât, alături de instanţele imaginarului şi ale simbolicului, el o pune şi pe aceea a realului, care în schema mea pare să-şi găsească locul numai de partea imaginarului.

19 Cf. K. Mannheim, *Ideologia e utopia* cât., în care relativismul istorist este totuşi limitat de convingerea că punctele ideologice pot fi integrate într-o totalitate cuprinzătoare (p. 149), care ţine loc de bază unei politici ştiinţifice.

10 Despre aceasta, o discuţie mai amplă se poate găsi în studiul meu *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?* în *Etica dell'interpretazione* cât., (vezi şi ed. rom. cât. – n.t.) pp. 125 – 147.

21 Este, aşa cum se ştie, teza conferinţei *Dell'essenza della verità [Despre esenţa adevărului]* din 1030, dar publicată numai, în 1943, trad. it. În *Segnavia,* sub îngrijirea lui F. Volpi, Adelphi, Milano 1987 [ed. orig. 1967].

165

Note la *Apendice 2*

Cf. R. Rorty, *Lafilosofia e Io speechio della natura* cât., cap. 7.2 Cf. deja cât. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [Structura revoluţiilor ştiinţifice]. Cf. J. Derrida, *Della grammatologia [Despre gramatologie},* trad. it, de R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G.

Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaka Book, Milano 1969 [ed.

orig. 1967].

Cf. H.-G. Gadamer, *Verită e metodo* cât., pp. 350 şi urm. 5 Cf. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885 – 87* cât.,

pp. 299 – 300
(fragm. nr. 7 [60]).

166

INDICE

Prefaţă...7
Dincolo de interpretare...11
Vocaţia nihilistă a hermeneuticii... 13
Ştiinţă...31
Etica...47
Religie...63
Artă...83
Apendice... 103
Adevărul hermeneuticii... 105
Reconstruire a raţionalităţii...131
J. *Iraţionalism hermeneutic*... 132
2. Întemeierea' hermeneuticii... 138
3. Hermeneutică şi modernitate... 142
Note...149
167

Lector: George Popescu Apărut: 2003
Tipar: Reduta, Craiova Tel.: 0251.144.289

— I *K " li. Jt*

BIBLIOTECA ITALIANA

Din opera lui Gianni Vattimo, în colecţia **Biblioteca Italiană,** au apărut următoarele titluri:

— **Sfârşitul modernităţii**
— **Dincolo de subiect**
— **Societatea transparentă**
— **Aventurile diferenţei**
— **Gândirea slabă**
— **Etica interpretării**
— **Subiectul şi masca**

ISBN 973 – 9224 – 82 – 2